SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas
(S. THOMAS. In. Eth. ad. Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR
OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION
GUILLERMO P. BLANCO

1946
3º TRIMESTRE

Año I **Núm. 1**

LA PLATA - BUENOS AIRES

SAPIENTIA

La unidad de las diversas partes del hombre culmina en su vida espiritual. Pirámide de amplia base material, vegetativa y sensible, el ser humano remata en el vértice de su espíritu, en su inteligencia y voluntad. Esta vida específica, a su vez, desde las raíces más hondas de su inmanencia, se abre en un ansia entrañable hacia la trascendencia, o mejor, hacia la Trascendencia misma de una realidad en sí, hacia el Ser infinito de Dios, en que integrarse como en su propio y definitivo Bien. La vida espiritual, la vida específicamente humana, aparece como una integración o una búsqueda quemante, sin paz ni sosiego, de una Plenitud colocada más allá de los límites del propio ser: una finitud en busca azarosa de una Infinitud que no posee y hacia la cual está esencialmente ordenada para ser por ella colmada en felicidad de Bien poseído.

Tal plenitud humana en la posesión del Ser trascendente de Dios, si es fruto de una búsqueda constante, dolorosa y sin desvíos hacia el llamado de sirena de los seres que nos atraen con su verdad, bondad y hermosura que no son la Verdad, Bondad y Hermosura, en una palabra, si es el fruto de una ordenación moral de la voluntad libre, no se alcanza, en definitiva, sino por la vía de la inteligencia: en su ápice de quietud en el Bien poseído, la vida del espíritu es contemplación de la Verdad. *La última y definitiva etapa del camino ascensional hacia el acabamiento trascendente infinito del hombre, el goce del Bien infinito plenamente poseído, la felicidad inmortal, es el encuentro y abrazo para siempre de la inteligencia con la Verdad.*

Mas en esta vida del tiempo y de la carne, la aproximación y acceso a la verdad, sobre todo a la plenitud de la Verdad en sí e infinita, está lleno de dificultades y sólo se logra en la mortificación de las "ideas claras y distintas" que nos vienen de la realidad material, en la penumbra de los con-

ceptos análogos más tensos y arduos de la realidad espiritual y divina, y la búsqueda de la Verdad, que da sentido y fin a la vida de la inteligencia y, por ésta, a la del hombre, resulta un tormento, un verdadero vía-crucis, que sólo puede aliviar la luz fulgurante que desciende desde la cumbre, término de la jornada, y la que baja desde más alto, la luz de la noche radiante de la fe sobrenatural proveniente de Dios mismo.

Y sin embargo y pese a la exigüidad y limitaciones de sus hallazgos, precisamente porque en su término está la plenitud beatificante del ser espiritual específico humano, y con ella la de todo el hombre, con sus dolores sin cuento y con la abnegación de los goces de los sentidos y la rectificación moral de la voluntad y de la conducta que ella implica, la marcha ascensional y constante hacia la verdad —que en su término es Verdad pura y substancial— constituye la tarea más noble y más elevada del hombre y la que más goces superiores proporciona, señala ella la meta y da sentido a toda su vida sobre la tierra. De aquí que toda la ciudad terrena se ordene en unidad jerárquica desde los estratos inferiores de sus múltiples ocupaciones del hacer exterior hasta la contemplación de la Verdad de algunos santos (Sto. Tomás).

Y si es verdad que en la economía actual de Dios esa plenitud espiritual únicamente se alcanza por el camino sobrenatural de la fe y de la caridad culminando en la visión de la Esencia y Verdad divina sin las limitaciones de una contemplación natural de la verdad, sin embargo por debajo de ese acrecentamiento divino del hombre y subordinado e informado por él, todo el orden natural permanece esencialmente incólume y el ser y verdad de éste conservan todo su valor, y el ímpetu de la inteligencia hacia su conquista y posesión toda su legitimidad y noble alcurnia espiritual. Más aún, como la fe no se extiende más allá de las verdades reveladas por Dios y con ellas conectadas, más allá del dominio sobrenatural de la fe queda un inmenso sector de ser y verdad natural sobre el que la inteligencia no sólo puede sino que debe investigar y asimilar, so pena de renunciar al mensaje natural divino de las cosas, en el que Dios nos habla de su Verdad aun en los acentos de la verdad de sus creaturas, hasta de las más humildes —omnis veritas a Spiritu Sancto est *(Sto. Tomás). Callar esa verdad significaría truncar la gama ontológica del ser, que va desde el ser material hasta el Ser divino, reducir la obra de verdad natural y sobrenatural, de la inteligencia y de la Fe, de la Filosofía y de la Teología e incluso poder menoscabar la misma Verdad sobrenatural al privarla de sus fundamentos de verdad natural en que se apoya y desampararla de la Filosofía que la proteje, contra un sinnúmero de errores dirigidos contra ella en nombre de los pseudo-fueros de la razón (León XIII,* Encíclica Aeterni Patris*).*

Y así como la naturaleza no ha sido suprimida, antes elevada y vivifi-

cada por la gracia, así también el saber supremo del orden natural, la Filosofía, si bien ha sido integrada y divinamente acabada y coronada por la Sabiduría de la Fe y de la Teología, sigue conservando su rango de Sabiduría, de verdadera y auténtica Sapientia *y señalando el ápice de la vida natural de la inteligencia.*

De aquí que ningún conocimiento sea ajeno al movimiento esencial del espíritu. Mas el movimiento de la inteligencia hacia la verdad no se detiene en las verdades particulares y fragmentarias, en las causas inmediatas y superficiales del ser, penetra hasta las capas ontológicas más profundas de la realidad, no se satisface sino con la visión de todo el ser desde sus raíces más hondas, desde sus causas más profundas. Por eso, toda el ansia de saber, que mueve y da razón de la vida de la inteligencia, es, en definitiva, un ansia de Sabiduría, de una visión de toda la realidad desde sus principios supremos, un ansia de "saber por saber" (Aristóteles), y de saber desde las raíces mismas de las causas, desde aquel punto hondo en que la multiplicidad se resuelve en unidad. Hace muchos siglos el más grande de los filósofos griegos comprendió la sublimidad jerárquica de la Sabiduría humana, de la Filosofía, que plenamente se realiza en la Metafísica, y la describió con estas palabras, que son su mejor elogio: "Concebimos al filósofo principalmente como conocedor del conjunto de las cosas, en cuanto es posible, pero sin tener la ciencia de cada una de ellas en particular. Además, al que puede llegar al conocimiento de las cosas arduas, aquéllas a las que no se llega sino venciendo grandes dificultades, ¿no le llamaremos filósofo? En efecto, conocer por los sentidos es una facultad común a todos, y un conocimiento que se adquiere sin esfuerzo no tiene nada de filosófico. Por último, el que tiene las nociones más rigurosas de las causas, y que mejor enseña estas nociones, es más filósofo (sabio) que todos los demás en todas las ciencias. Y entre las ciencias, aquélla que se la busca por sí misma, sólo por el ansia de saber, es más filosófica que la que se estudia por sus resultados; así como la que domina a las demás es más filosófica que la que está subordinada a cualquier otra.[...] El filósofo, que posee perfectamente la ciencia de lo general, tiene por necesidad la ciencia de todas las cosas, porque un hombre de tales circunstancias sabe en cierta manera todo lo que se encuentra comprendido bajo lo general.[...] Entre todas las ciencias, son las más rigurosas las que son más ciencias de principios; las que recaen sobre un pequeño número de principios son más rigurosas que aquéllas cuyo objeto es múltiple; la aritmética, por ejemplo, es más rigurosa que la geometría. La ciencia que estudia las causas es la que puede enseñar mejor; porque los que explican las causas de cada cosa son los que verdaderamente enseñan. Por último, conocer y saber con el solo objeto de saber y conocer, tal es por excelencia el carácter de la ciencia de lo más científico que existe. *El que quiere estudiar una ciencia por sí misma, escogerá*

entre todas la que sea más ciencia, puesto que esta ciencia es la ciencia de lo que hay de más científico. Lo más científico que existe lo constituyen los principios y las causas. *Por su medio conocemos las demás cosas, y no conocemos aquéllos por las demás cosas. Porque la ciencia soberana, la ciencia superior a toda ciencia subordinada, es aquélla que conoce el porqué debe hacerse cada cosa. Y este porqué es el bien de cada ser, que, tomado en general, es lo mejor en todo el conjunto de los seres (Cfr. lib. XII,10). De todo lo que acabamos de decir sobre la ciencia misma, resulta la definición de la Filosofía que buscamos. Es imprescindible que sea la ciencia teórica de los primeros principios y de las primeras causas, porque una de la causas es el bien, la razón final. Y que no es una ciencia práctica, lo prueba el ejemplo de los primeros que han filosofado. [...]. Si los primeros filósofos filosofaron para librarse de la ignorancia, es evidente que se consagraron a la ciencia para saber y no por miras de utilidad. [...]. Esta ciencia es la única entre todas las ciencias que puede llevar el nombre de libre. Sólo ella efectivamente depende de sí misma. Y así con razón debe mirarse como cosa sobrehumana la posesión de esta ciencia. Porque la naturaleza del hombre es esclava en tantos respectos, que sólo Dios, hablando como Simónides,* debería disfrutar de este precioso privilegio. *Sin embargo, es indigno del hombre no ir en busca de una ciencia a que puede aspirar. [...]. Por último, no hay ciencia más digna de estimación que ésta; porque debe estimarse más la más divina, y ésta lo es en un doble concepto. En efecto, una ciencia que principalmente es patrimonio de Dios y que trata de las cosas divinas, es divina entre todas las ciencias. Pues bien, sólo la filosofía tiene este doble carácter. Dios pasa por ser la causa y el principio de todas las cosas, y Dios sólo, o principalmente al menos, puede poseer una ciencia semejante. Todas las demás ciencias tienen, es cierto, más relación con nuestras necesidades que la filosofía, pero ninguna la supera" (Aristóteles, Metafísica, I, 2). Y siglos más tarde, Santo Tomás dijo de ella: "Siendo propio del sabio ordenar y juzgar, y poseyéndose el juicio de las cosas inferiores por la causa más elevada, llámase sabio en cada género a quien considera la causa más elevada de ese género. Así respecto de un edificio se llama sabio al artífice, que forma el plano de la obra, a quien se da el nombre de arquitecto, respecto de los demás obreros, que trabajan las maderas o que preparan las piedras. [...]. En el curso ordinario de la vida se llama sabio al hombre prudente, en cuanto dispone sus actos al debido fin, según esta sentencia de la Escritura (Prov. 10, 23):* La sabiduría para el hombre es la prudencia. *Por lo tanto se llama sabio por excelencia al que considera la causa absolutamente más elevada de todo el universo, que es Dios. He aquí porqué se llama* sabiduría *al conocimiento de las cosas divinas..." (S. Theol., I, 1, 6). E incorporando la doctrina aristotélica de la Sabiduría natural en una visión superior de la vida contemplativa total del espíritu, de la Sabiduría natural y sobrenatural, Filosofía y Teología, Santo Tomás, al comienzo de su Summa contra Gentiles, ha tributado el*

mejor elogio que jamás se haya hecho a la Sabiduría, colocándola como fin supremo y ápice de la vida humana natural y sobrenatural: "....Se llaman sabios los que ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien. Por éso [...] el Filósofo (Aristóteles) dice que es propio del sabio el ordenar. Ahora bien, es necesario tomar del fin la regla de gobierno y de orden de todas las cosas que hay que gobernar y ordenar al fin; puesto que entonces cada cosa se ordena rectamente, cuando se ordena convenientemente a su fin. Mas el fin de cada cosa es el bien. Por eso vemos en las artes que aquélla a la que pertenece el fin del arte es rectora y como príncipe de la otra. [...]. Las cuales artes, rectoras de las otras, se llaman arquitectónicas, como artes principales; por lo que sus artífices, que se llaman arquitectos, toman para sí el nombre de sabios. Y como quiera que los dichos artífices, que tratan los fines de algunas cosas singulares, no alcanzan el fin universal de todas las cosas, se llaman sabios de esto o de aquello [...]. Pero el nombre simplemente de sabio sólo se reserva a aquél, cuya contemplación versa sobre el fin del universo, fin que es también el principio de su universalidad. Por eso, según el Filósofo (Aristóteles), al sabio pertenece considerar las cosas más altas. Ahora bien, el fin último de cada cosa es el intentado por el primer autor y motor de la misma. Pero el primer autor y motor del universo es el entendimiento (Cfr. L. II, c. 23, 24). Es necesario, pues, que el último fin del universo sea el bien de la inteligencia, el cual es la verdad. Es necesario, por consiguiente, que la verdad sea el último fin de todo el universo, y que la Sabiduría verse principalmente sobre su fin y consideración. *De aquí que la divina Sabiduría, vestida de nuestra carne, atestigüe que ha venido a este mundo para manifestar la verdad, diciendo (San Juan, XVIII, 37):* Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo para dar testimonio a la verdad. *Pero el Filósofo (Aristóteles) expresa (Met., II, 3) que la primera filosofía (la Metafísica,* la Sabiduría *estricta del orden natural) es la ciencia de la verdad, no de cualquier verdad, sino de aquélla, que es origen de toda verdad, a saber, que pertenece al primer principio de la existencia de todas las cosas; de donde su verdad es el principio de toda verdad. [...]. Entre todos los estudios de los hombres, el de la sabiduría es el más perfecto, el más sublime, el más útil y el más agradable. Es* el más perfecto, *porque, en cuanto se entrega al estudio de la Sabiduría, el hombre participa ya de algún modo de la verdadera felicidad [...]. Es* el más sublime, *porque por él principalmente el hombre tiene acceso a la semejanza con Dios, quien lo hizo todo con sabiduría. Y como quiera que la semejanza es causa de amor, el estudio de la Sabiduría sobre todo nos une con Dios por la amistad [...]. Es* el más útil, *porque por la misma sabiduría se llega al reino de la inmortalidad [...]. Es* el más agradable, *porque* su trato no encierra amargura, ni tedio su convivencia, sino alegría y gozo *(Sab., VIII, 18)* (Summa Contra Gentiles, *L. I, C. 1 y 2). En*

una palabra, la Sabiduría *es la suprema perfección del hombre: "Esta es la última perfección a que puede llegar el alma [...]: el que en ella se describa todo el orden del universo y de sus causas"* (De Verit., *II, 2).*

★

Desinteresada como es, buscando el saber por el saber desde las causas y principios primeros, alejándose de las preocupaciones inmediatas de la práctica enraizada en la multiplicidad de lo invidiual concreto, en esta visión suprema de la realidad, que es la Sabiduría, se inserta, sin embargo, y alimenta todo el hacer y obrar humanos. De aquí la influencia enorme y decisiva que en la ordenación y rectificación de la vida y la conducta humanas ejerza la ordenación y rectificación del saber supremo de los principios o de la sabiduría. Con ella se esclarece, ordena y rectifica todo el saber de la inteligencia desde su raíz, el conocimiento humano logra fundamentación ontológica verdadera, y con la inteligencia bien encauzada desde su cimentación más honda en los primeros principios del ser hasta su proyección sobre la realidad individual, poseemos el instrumento más eficaz e indispensable del ordenamiento de la vida y la conducta humana. Las exigencias del ser, el deber-ser, —también del ser sobrenatural, en la actual economía cristiana— aprehendidas y desarrolladas por la inteligencia, pertenecen también a la sabiduría e inciden sobre la realidad práctica, para esclarecer y formular la norma en cada situación del obrar *humano y también del* hacer *artístico y técnico. Es verdad que el ordenamiento moral —y proporcionalmente artístico-técnico— no es obra de sólo la inteligencia, de la Sabiduría: bajo sus normas verdaderas, la voluntad con su actividad libre puede impedir sus directivas frustrando el* ser *de su* deber-ser, *reduciéndolas así a esterilidad. Pero es cierto también que semejante deordinación volitiva implica a la vez una deordinación de la inteligencia, de su juicio práctico eficaz, bajo el cual se encauza y toma sentido la elección libre de la voluntad. Y en todo caso queda en pie —y ésta es la verdad vislumbrada, bien que exagerada, por Sócrates en su célebre "Paradoja" de la identificación de la virtud con la ciencia— que sin la ordenación de la inteligencia, mediante la información de una auténtica Sabiduría, es imposible la ordenación de la conducta humana, individual y social; así como tampoco se logra la actuación suprema de nuestro espíritu sino por la plena y definitiva posesión de la verdad en su fuente misma, en la plenitud de la vida de la inteligencia y consiguientemente en la más alta y pura* Sabiduría.

Dentro de los límites de la verdad natural —que va desde el ser material hasta el Ser de Dios, a la luz de la inteligibilidad de su verdad asequible a nuestra inteligencia— la Filosofía, la Metafísica ante todo como analogum

principale, *sigue siendo el saber supremo y desinteresado de que hablaba Aristóteles, sigue siendo* Sabiduría.

Es cierto que no en vano ha descendido desde el seno del Padre y ha pasado por el mundo y ha morado y sigue morando entre los hombres la Sabiduría personal de Dios, para dejarnos oir su Verbo infinito enseñándonos una Verdad cual jamás oyeran los hombres de labios de la Sabiduría humana. Desconocer su situación real de reconocimiento y subordinación a la Sabiduría superior y divina de la Fe y de la Teología, que recibe ese mensaje de la Palabra misma de Dios, implicaría para la Filosofía una dislocación y deformación de su misma esencia, que la arruinaría y haría estéril en su auténtico valor de Sabiduría humana, siempre perenne dentro de la órbita de su propio objeto, aun bajo aquel otro Saber divino.

★

Defendiendo así la grandeza de la Sabiduría humana de la Filosofía, no menguada sino enaltecida en su subordinación orgánica y vital a la Sabiduría divina de la Fe y de la Teología, que lejos de menoscabarla la defienden y confortan desde fuera con la seguridad de su Verdad superior, y demarcando así los límites de sus dominios de Sabiduría natural —los dominios perennes del ser y de su inteligibilidad al alcance de nuestra inteligencia— que no han sido cercenados sino divinamente extendidos por un Saber superior que deja incólume sus dominios de Sabiduría humana; defendemos y demarcamos a la vez el ámbito de SAPIENTIA y le asignamos su misión rectora precisa de expresión de Filosofía pura, de Sabiduría estrictamente humana, pero que reconoce y acata una Sabiduría superior a ella y que, por eso, resulta ser también de Filosofía cristiana. *Su labor —al menos por ahora— no es teológica, sino pura y exclusivamente filosófica, de Sabiduría puramente humana. Y si a las veces tocare el tema teológico, sólo lo hará accidentalmente para alcanzar con más plenitud su propio objeto.*

Y como quiera que esa Sabiduría natural de la inteligencia humana, esa Filosofía, ha encontrado su realización más plena y auténtica en la Filosofía de Santo Tomás, hasta tal punto que su Filosofía no es la Filosofía de un hombre ni de una inteligencia, sino la Filosofía del hombre y de la inteligencia; *por eso SAPIENTIA se presenta como una revista de* Filosofía no *sólo* cristiana *sino también* tomista; *no en el sentido de una vulgar repetición de las fórmulas del Angélico Doctor, sino en el de una profundización de sus propios principios, eternos como la verdad del ser que encierran, y de su desarrollo orgánico constante en la incorporación de la verdad inagotable —porque infinita— del ser que inteligiblemente expresa y que la nutre desde*

la trascendencia objetiva. El tomismo, como expresión y asimilación vital de la realidad en que se inserta y de que se nutre, no es una Filosofía de una época pasada, no es algo muerto y arqueológico, así como tampoco una Filosofía acabada y perfecta, que solamente es menester asimilar; sino una Filosofía, verdadera, sí, porque la verdad del ser es eterna e inmutable, pero inacabada, prolongable en todas las direcciones y caminos del ser —en extensión y profundidad— bajo cuya luz inteligible, penosa pero fructuosamente trabaja y progresa sin cesar, incorporando orgánicamente a su síntesis inteligible todos los aspectos de la verdad ontológica. Sólo el tomismo, por eso, ofrece al filósofo la posibilidad de realizar el ideal de su difícil y trascendental misión: el acrecentamiento del acervo de la verdad, la originalidad en la verdad. *Es él un sistema siempre actual, sin renunciar, antes bien conservando y acrecentando lo pasado, porque la verdad no es sólo de hoy como no lo es tampoco de sólo ayer sino de siempre y eterna.*

Y precisamente por ello, por la verdad que encierra y de que se alimenta, esta Filosofía —que en Santo Tomás vivía en una síntesis armónica y orgánica con la Teología— es la más conforme con la Sabiduría sobrenatural cristiana, ya que la verdad natural, que con el ser desciende del Ser creador de Dios no puede sino armonizarse con la verdad sobrenatural, que desciende de ese mismo Dios por la Revelación cristiana. "Distinguiendo además, como era justo, la razón de la fe, aunque uniéndolas entre sí con vínculo de recíproca amistad, mantuvo en sus respectivos derechos y atendió a su dignidad de tal manera, que ni la razón, elevada en aras del Doctor Angélico hasta la cumbre del humano saber, apenas puede elevarse a más sublime altura, ni a la fe es dado obtener más eficaces y numerosos auxilios, que los que obtuvo gracias a Santo Tomás" (León XIII, Encíclica Aeterni Patris).

Con ello, y sin salirse de los límites estrictamente filosóficos, SAPIENTIA pretende hablar un lenguaje inteligible para todos los hombres que con sinceridad buscan la verdad, aun para aquéllos que no profesan nuestra misma fe y están alejados de la Iglesia, porque su lenguaje quiere ser expresión de la verdad e inteligibilidad del ser natural, asequible por su propia evidencia por las solas luces de la inteligencia; y contribuir así al esclarecimiento de los supremos principios de la verdad natural, al esclarecimiento de los primeros principios del obrar y de la conducta humana, de las exigencias normativas del ser, del deber-ser, *enviscerадas en aquéllos; y contribuir con ello a disponer a los espíritus de buena voluntad al encuentro con una Verdad y Sabiduría superior y plena de la Fe —porque es participación de la misma Verdad y Sabiduría de Dios— y que lejos de oponerse a la Sabiduría natural, está en íntima armonía y conexión vital con ella, como su continuación, o mejor, como su crecimiento divino.*

Sin descender a las soluciones concretas de problemas inmediatos que nos punzan y angustian, SAPIENTIA pretende contribuir así más que nadie a la conquista del sentido y al ordenamiento de la vida humana en su aspecto estrictamente natural y humano y, con ello, a predisponer al crecimiento divino del hombre por medio de la Fe y la vida de Dios, de que es depositaria la Iglesia, y de este modo preparar un mundo mejor sobre la tierra, especialmente en esta tierra de bendición de nuestra Patria, Argentina, que ha nacido, crecido y vivido siempre animada por el espíritu de la Verdad y Normas de vida de la Sabiduría cristiana de la Iglesia, hasta consubstancializarse con ellos y transuntarlos con rasgos inconfundibles en la pureza y magnificencia de su propia historia.

★

Y haciendo nuestras las palabras con que Santo Tomás enunciaba sus propósitos al comienzo de su Summa Contra Gentiles *(C. II), iniciamos nuestra obra de sabiduría, de SAPIENTIA, "nuestro oficio de sabios, aunque exceda a nuestras propias fuerzas, confiados en la divina misericordia, para manifestar la verdad y eliminar el error".*

LA DIRECCIÓN

EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Hemos estudiado anteriormente la relación del principio de contradicción con el problema de los universales (1). Habíamos dicho entonces que el principio de contradicción, según el *realismo absoluto* de Parménides y de Spinoza y de los Ontologistas, no sólo es un principio abstracto relativo al ser real en general *(in communi)*, sino también un juicio del orden de la existencia, esto es, *el ser existe*, el no-ser no existe. Así pensaba Parménides, porque a causa de su realimo absoluto de la inteligencia, confundía el ser en general con el ser divino. Esta misma actitud la volvemos a hallar en cierto modo en la doctrina de Spinoza, así como también en la doctrina de Malebranche y de los Ontologistas. De ella tampoco se libra enteramente el argumento de San Anselmo. La conclusión de este argumento debería ser únicamente la siguiente: por consiguiente Dios existe por sí mismo, *si existe;* sin ningún fundamento, por eso arriba a la siguiente conclusión: por consiguiente Dios existe con una existencia actual, *actu exercita*. Vemos aquí algo de realismo inmoderado, según el cual el universal existe formalmente *a parte rei*, es decir, fuera del entendimiento y como es concebido por el entendimiento. Esta tendencia lleva a confundir el ser universal o ser en general con el ser divino; el universal predicativo *(in praedicando)* es confundido con el universal existente *(in essendo)*.

En el extremo opuesto está el *nominalismo radical*, por ejemplo, de Nicolás de Ultricuria y posteriormente el de David Hume y de los Positivistas, para el cual el principio de contradicción se reduce a una mera ley hipotética de la razón raciocinante y del lenguaje. Como decía Nicolás de Ultricuria: "Este es el primer principio y no otro: *si algo existe, algo existe*";

(1) *Revue thomiste*, julio de 1938.

pero quizás no existe nada, todo se hace, y el mismo devenir universal encuentra en sí mismo su razón de ser, o por lo menos no necesita de una causa extrínseca. Así tenemos el evolucionismo absoluto de Heráclito en la antigüedad y el de Hegel entre los modernos. Para el nominalismo, el universal ni siquiera fundamentalmente *(fundamentaliter)* existe en las cosas. Lo mismo sucede con el principio de identidad y de contradicción.

Entre el realismo absoluto y el nominalismo y en un plano superior, está el *realismo moderado*, según el cual el principio de contradicción no es un juicio del orden de la existencia, ni una ley puramente hipotética, sino una ley absolutamente necesaria de la mente y del ser real y de cualquier ser, ya sea posible, ya sea actual. No se expresa así: *el Ser existe*, sino de la siguiente manera: *el Ser no es el no-ser*, o *el ser es el ser; el no-ser es el no-ser*. Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo. El universal existe fundamentalmente *(fundamentaliter a parte rei)* en las cosas. Por semejante manera el principio de contradicción y el de identidad están fundados en las cosas y se verifican en ellas.

De igual modo el principio de causalidad ha de ser considerado en relación con el problema de los universales.

El *realismo absoluto* niega la causalidad, por lo menos la acción transitiva, y por ende el principio de causalidad. Este es el sentir de Parménides cuando dice: "El ser es, el no-ser no es; ahora bien, si una cosa fuese hecha o causada, sería hecha o del ser o del no-ser. Pues bien, el *ser no se hace del ser*, porque ya es ser, así como la estatua no se hace de la estatua, porque ya es estatua. De igual modo *el ser no se hace del no-ser*, porque el no-ser es nada, y de la nada, nada se hace". De esta manera, porque exagera el principio de identidad, Parménides tan solo admite el principio de causalidad bajo esta forma negativa: "De la nada nada se hace".

Este realismo absoluto, si bien un poco moderado, se vuelve a hallar en Spinoza, el cual admite una sola substancia con dos atributos, el pensamiento infinito y la extensión infinita, y con modos limitados, los cuales aparecen sucesivamente por necesidad, desde toda la eternidad y para siempre.

Algo semejante, pero todavía más moderado, encontramos en la doctrina de Malebranche, a saber, en su *ocasionalismo*, en el cual se niega la causalidad, al menos la causalidad transitiva de las creaturas, y también en la doctrina de Leibniz sobre la armonía preestablecida.

El realismo exagerado niega la causalidad creada, por lo menos la transitiva, y no admite más que la causalidad divina. Más aún, Parménides negaba hasta la causalidad divina, y también Spinoza; lo cual no debe causar extrañeza, porque confunden el ser en general con el ser divino, ya que sostienen que el ser universal existe formalmente como tal en la realidad de las

cosas. De esta manera se confunde el ser universal en cuanto predicativo (*in praedicando)* con el ser universal en cuanto existente *(in essendo)*, al cual queda reducido el ser universal en cuanto causa *(in causando)*, (siempre que no se niegue su causalidad).

Los ontologistas, en la línea de esta misma tendencia, pensaban que lo primeramente conocido por nuestro entendimiento es el ser por esencia, es decir, el ser divino, el cual sería alcanzado de una manera confusa ya desde nuestro primer conocimiento intelectivo, en cuanto que éste supera inmensamente el conocimiento sensitivo. Por lo cual sostienen que el ser contingente incausado es con toda evidencia absurdo e imposible, porque *"el ser contingente* es un *ser por participación"*, que presupone necesariamente *"al ser por esencia"*.

Santo Tomás dice no pocas veces: el ser por participación presupone al ser por esencia; pero esta afirmación suya no está en la vía de invención, como algo inmediatamente contenido en el primer conocimiento de nuestro entendimiento, sino que estampa esta afirmación después de la prueba de la existencia de Dios. Vg.: *S. Theol.*, I, q. 3, a. 8; q. 8, a. 1; q. 44, a. 1, c.; q. 61, a. 1; q. 75, a. 5, ad 1; q. 79, a. 4.

Pues la noción explícita del ser por participación presupone la noción del ser por esencia, y en la vía de invención no se ve en seguida que el ser contingente sea propiamente un ser por participación. La noción de participación, que ha sido propuesta sobre todo por Platón, supone la distinción entre el sujeto participante y la perfección participada, en dependencia de la pura perfección imparticipada.

★

En el extremo opuesto al realismo absoluto está el *nominalismo radical*, que apareció en Heráclito, en los Sofistas y, en la Edad Media, en Ockam y Nicolás de Autrecourt, el cual sostiene (Denzinger, n. 554): *"De una cosa no se puede concluir o deducir evidentemente otra cosa con una evidencia propiamente dicha"*. De este modo no se puede probar la existencia de Dios por el camino de la causalidad. N. 560: "No sabemos evidentemente si existe algún efecto, o si puede ser producido naturalmente". N. 566: "No son evidentes estas consecuencias: existe el acto de entender, por consiguiente existe el entendimiento; existe el acto de querer, existe por ende la voluntad". (Véanse allí mismo otras proposiciones por el estilo también condenadas).

Por eso, según el nominalismo, el ser contingente incausado no repugna, sino que sería un *puro hecho* no inteligible, pues quizás no es necesario que todas las cosas sean inteligibles y puedan ser explicadas. Este nominalismo

envuelve también a aquellos que sostienen en nuestros días que la negación del principio de causalidad no implica contradicción. Según su parecer habría por cierto contradicción si se dijese: "lo contingente no es contingente"; pero ya no la hay si se dijese: quizás *"el ser contingente incausado" es posible, más aún, quizás existe,* y quizás también la evolución de este mundo no tiene una causa extrínseca, aunque en ella lo más o lo más perfecto proceda de lo menos perfecto.

Confiesan los nominalistas o positivistas, que la existencia *"de lo contingente incausado"* sería un puro hecho, no inteligible, sino ininteligible, o sea un *hecho bruto.* Y agregan: tal vez no todo es inteligible, no todo lo que es, puede y debe ser explicado. Este es el positivismo absoluto; para éste, lo que primeramente conoce nuestro entendimiento es el hecho bruto.

No puede haber una posición más alejada del realismo absoluto, de la inteligencia, según el cual lo que primeramente conoce nuestro entendimiento es *el ser por esencia confusamente conocido.*

Por lo cual, para los nominalistas como Ockam, Nicolás de Autrecourt y más tarde David Hume, nuestra noción del ser es una noción pobrísima. Ellos consideran al ser más bien como participio (es decir como algo sellado con existencia) que como substantivo (como cosa); y para los nominalistas, lo que ante todo designa la noción de ser, *es el hecho de la existencia, puro y bruto, tal vez ininteligible.* Por el contrario, Aristóteles y Santo Tomás, de acuerdo con el realismo moderado y sin la exageración del realismo absoluto, dicen: *el objeto del entendimiento* es *el ser inteligible,* y el objeto propio del entendimiento humano es el ser inteligible de las cosas sensibles.

La oposición radical entre el nominalismo y el realismo absoluto esclarece a su manera la posición del realismo moderado sobre el principio de causalidad. Pero si queremos comprender rectamente este asunto, debemos ver bien la importancia del problema de los universales, sobre el cual se expresa ligeramente Suárez cuando dice *(Disp. metaph.,* disp. 6, sect. 2 par. 1): "Deben ser reprendidos y con justicia los Nominalistas, en cuanto a ciertas formas de hablar, pues quizás en el fondo del asunto no se apartan de la verdadera sentencia." No hablaba así San Anselmo, el gran adversario de los Nominalistas, si bien en sus luchas contra éstos se inclinó algún tanto hacia el realismo exagerado con su celebérrimo argumento.

★

El realismo moderado sostiene en cambio que lo primero que conoce nuestro entendimiento no es *el hecho bruto* y quizás ininteligible de la existencia; ni tampoco como pretenden los realistas absolutos como los ontolo-

gistas, *el ser por esencia* (desde el cual, como desde una cumbre, conoceríamos al ser contingente como un ser por participación y clarísimamente dependiente so pena de contradicción) sino que lo que primeramente conoce nuestro entendimiento es el *ser inteligible* (de las cosas sensibles), el cual a todas luces difiere del hecho bruto y quizás ininteligible. El objeto primero o primario del *entendimiento* es, como cae de su peso, algo *inteligible*, el ser inteligible, y no algo quizás ininteligible.

Sustenta este principio aún *in actu exercito*, o sea, en el acto directo, por el mismo ejercicio del entendimiento, antes de que sea formulado de una manera explícita *in actu signato*, es decir, por la reflexión. Esto está incluido en la inclinación natural del entendimiento a lo verdadero inteligible.

Además como dice Santo Tomás, I. q. 1, a. 7: "Pero se considera como el objeto propio de un hábito o de una potencia aquello bajo cuya razón se refieren las cosas a dicha potencia o hábito: como el hombre y la piedra se refieren a la vista, en cuanto objetos coloridos y así lo colorido es el objeto propio de la vista". Igualmente en I, q. 5, a. 2: "Pero el ente cae ante todo en la concepción intelectual (no dice el hecho bruto de la existencia quizás ininteligible), porque en tanto una cosa es cognoscible, en cuanto es en acto, como dice Aristóteles *(Met. l. 9)*, donde se ve que el ser es el objeto propio del entendimiento y por lo mismo el primer inteligible, como el sonido es el primer audible".

Sin embargo dice Santo Tomás, I, q. 88, . 3: "Dios (o el Ser por esencia) no es lo primero que nosotros conocemos, sino que más bien llegamos a conocerle por las creaturas... Lo primero, pues, que conocemos en el estado de la presente vida es el quid de las cosas materiales, que es el objeto propio de nuestro entendimiento, según lo hemos dicho repetidas veces".

*

Esto esclarece el problema de la absoluta necesidad del principio de causalidad: si la negación de este principio implica una contradicción, ya que no una contradicción en los mismos términos, al menos una verdadera contradicción, incluso mucho más manifiesta que muchas contradicciones latentes.

La solución de este problema difiere grandemente de conformidad a las diversas soluciones del problema de los universales.

Para el nominalismo radical o positivismo, lo primero que conoce nuestro entendimiento es *el hecho bruto de la existencia*, y tal vez este hecho es ininteligible.

Para el realismo absoluto de la inteligencia, como está en los ontologistas, lo que primeramente conoce nuestro entendimiento es Dios o *el Ser por*

esencia confusamente conocido, desde el cual, como *desde una cumbre*, échase de ver que la existencia de lo contingente incausado repugna con toda evidencia, porque el ser contingente es un ser por participación, el cual depende por necesidad del Ser por esencia conocido antes confusamente por nosotros, incluso *in via inventionis*.

Para el realismo moderado, nuestro entendimiento conoce primeramente, no el hecho bruto, ni el Ser por esencia, sino el ser inteligible de las cosas sensibles.

Y por este motivo nuestra noción del *ser en general* debe ser considerada con gran atención. ¿Es acaso, como pretende Suárez (1), una noción cuasi unívoca, que *prescinde totalmente* de la substancia, del accidente, del Ser por esencia, como el género de la animalidad prescinde de las especies animales, las cuales son determinadas por una diferencia extrínseca al género? Si así fuese, la noción de ser en general contendría tan sólo *virtualiter* las diferencias extrínsecas de la substancia, del accidente y del Ser por esencia; pero en tal caso estas diferencias estarían *fuera del ser*: y lo que está fuera del ser es nada. De este modo tendríamos el monismo.

La noción del ser en general, según Santo Tomás y los tomistas, no es una noción unívoca, sino *análoga*, que contiene las diferencias de los seres, no solo *virtualiter* (pues estas diferencias no están fuera del ser), sino también *actu implicite*, de un modo implícito y actual, como *modalidades del ser*, las cuales todavía son algo real, algo bueno, algo verdadero. *El ser* es aquello que es o puede ser, o también, de una manera más explícita, *el ser es aquello cuyo acto es ser*, ya sea que tenga el ser por sí mismo, ya sea por otro, ya sea en sí mismo, ya sea en otro. Y ya se ve confusamente que el ser, que *no* es su ser, no puede ser por sí mismo.

Por lo cual nuestro entendimiento, en posesión ya de esta noción inteligible del ser en general, que contiene *actu implicite* lo que luego ha de ser examinado, no es más una tabla rasa, en la que nada está escrito. Y con esta noción *del ser inteligible* en general, cuando considera el problema del valor y de la absoluta necesidad del principio de causalidad, echa de ver que *el ser contingente incausado* no puede existir, porque repugna. No por cierto que repugne en los términos como si dijésemos: el ser contingente; pero repugna sin embargo, porque si se dice incausado, se le niega al ser contingente, no por cierto su definición (a saber, lo que puede ser y no ser), sino una propiedad suya, la cual le es atribuída en el segundo modo de decir por sí, según la terminología de Aristóteles (2). Ahora bien, si se niega una propie-

(1) *Disp. metph.*, II, a. 2, n. 34.

(2) *Post Analyt*, P. I, c. IV, Comm. S. Thomæ, lect. 10, cf. S. Thomam Iª. q. 44, a. 1, ad 1; y GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 6e éd. p. 178.

dad que fluye necesariamente de la esencia de un sujeto, se niega este sujeto. Del mismo modo que si se niega la propiedad del triángulo que consiste en tener tres ángulos iguales a dos rectos, se niega la existencia del triángulo.

Ni se debe decir: La existencia del ser contingente incausado sólo es absurda si presuponemos el principio de razón de ser: "Todo lo que es debe tener una razón de ser, ya sea en sí mismo, ya sea en otro". Por lo tanto hay una petición de principio. No hay tal. Pues antes que formulemos explícitamente este principio de razón de ser, poseemos la noción del ser en general, por relación al cual todas las cosas son referidas a nuestro entendimiento (I, q. 1, a. 8; q. 5, a. 2). Y por consiguiente bajo la luz objetiva de esta noción primaria échase de ver que el ser contingente incausado repugna, como el triángulo que no tenga tres ángulos iguales a dos rectos. (Cfr. Garrigou-Lagrange, *Dieu*, 6 a. ed. p. 177 sgs.).

De ninguna manera nos constaría esto si el objeto primero de nuestro entendimiento fuese el hecho bruto de la existencia quizás ininteligible, y no el ser inteligible, por relación al cual todas las cosas son asequibles a nuestra inteligencia. Así aparece mejor la absoluta necesidad del principio de causalidad, en el que se fundan las pruebas de la existencia de Dios. La negación de este principio implica una contradicción, si no enteramente inmediata en los mismos términos, al menos una verdadera contradicción.

Esta consecuencia se sigue con toda claridad, si entendemos qué cosa sea en verdad el realismo tradicional situado entre el nominalismo puro, para el cual el objeto del entendimiento es el hecho bruto de la existencia, y el realismo absoluto de la inteligencia, para el cual el objeto primero de nuestro entendimiento todavía en camino es el Ser por esencia.

Sobre las contradicciones nó en los propios términos sino laténtes, y sobre el valor de la noción del Ser en general

La contradicción dada en los mismos términos es inmediatamente evidente, vg.: si se dice: lo contingente no es contingente; el triángulo no es triángulo o el triángulo es un círculo. Pero puede haber una contradicción no tan *inmediata, como por ejemplo, si alguno dijese* que el triángulo no tiene tres ángulos iguales a dos rectos; pues si se niega esta propiedad del triángulo, que fluye necesariamente de su esencia, se niega su esencia. Del mismo modo si alguno dijese que lo contingente no tiene necesidad de una causa, porque esta necesidad es una propiedad del ser contingente, que se sigue de su definición. Así Santo Tomás, I., q. 44, a. 1, ad 1.

Más aún, algunas veces hay propiedades muy lejanas, vg.: la vigésima propiedad del círculo, cuya negación constituiría todavía una contradicción, si bien no manifiesta, pero sin embargo verdadera contradicción.

Existen algunas contradicciones mucho más ocultas, vg.: en el sistema panteísta de Spinoza hay muchas proposiciones contradictorias, cuya contradicción no se ve a primera vista. Pues afirmar que Dios tiene extensión infinita es contradictorio, pues esto repugna a Dios, que es puro espíritu, sobre el orden espacial. Pues Dios es Acto perfectísimo y por ende está en un orden superior al orden de la materia y de la extensión. Por semejante manera la ciencia media de Molina, para los tomistas, implica una contradicción, porque introduce la pasividad en Dios, Acto puro, en su ciencia sobre los futuribles libres.

El arte de los sofistas consiste en proponer proposiciones falsas, incluso contradictorias, las cuales con todo parecen verdaderas. De otro modo, si la contradicción fuese inmediatamente evidente, semejante proposición sería rechazada al punto por todos.

La doble fórmula del principio de causalidad

Puede proponerse una doble fórmula de este principio: 1ª.) según la vía de invención ascendente, 2ª.) según la vía de juicio de la sabiduría descendente. Cfr. *S. Tomás*, I, q. 79, a. 9: "En la vía de invención por medio de lo temporal llegamos al conocimiento de lo eterno. Pero por vía de juicio (de la sabiduría que conoce por las causas supremas), juzgamos de las cosas temporales por las eternas ya conocidas, y disponemos aquéllas según la norma de éstas" (1).

1º.) *Según la vía de invención*, el principio de causalidad eficiente se formula de un modo progresivo y de la siguiente manera: todo lo que empieza a existir tiene una causa, o también todo lo que es hecho tiene una causa; de la nada o de ninguna causa nada se hace. También puede ser expresado de un modo más universal: todo ser contingente, aún cuando de hecho existiese desde toda la eternidad, tiene una causa (vg.: la huella del pie en la arena podría existir desde toda la eternidad, pero dependería siempre del pie que imprimiese desde toda la eternidad su forma en la arena, según una prioridad no temporal, sino de causalidad). Todo ser contingente tiene una causa, esto es una *propiedad* suya, pues el ser contingente puede existir y no existir (esta es su definición), y por lo tanto no existe por sí mismo. La relación positiva de la conveniencia entre el ser contingente y su existencia carecería de todo fundamento, si no tuviese una causa. Más aún, esta relación de conveniencia sería una conveniencia de dos términos que de por sí de ningún modo podrían convenir.

---

(1) Traducción castellana de *La Suma*, de Leonardo Castellani, S. J., t. 4, p. 49.

Ahora bien, la conveniencia positiva de aquellas cosas que no convienen, no sólo es ininteligible sino también absurda. No puede ser concebida por relación al ser inteligible, que es el objeto primero de nuestro entendimiento. Su objeto no puede ser el hecho bruto quizás ininteligible, pues en tal caso nos encontraríamos ante la destrucción de la misma inteligibilidad y de la misma inteligencia en cuanto que es distinta de los sentidos.

Para el realismo moderado, el ser *resistente* es conocido ante todo *como ser* por el entendimiento, y ante todo *como resistente* por el tacto; lo mismo *el ser dulce,* como ser es conocido por el entendimiento y como dulce por el gusto; *el ser coloreado,* como ser es conocido por el entendimiento y como coloreado por la vista.

Por eso, *in via inventionis,* el entendimiento, conociendo en las cosas sensibles el ser inteligible, conoce que todo ser contingente necesita de una causa. Esta es la fórmula del principio de causalidad *secundum viam inventionis,* el cual por medio de una demostración *a posteriori* se remonta a la certeza metafísica de la existencia de Dios, o Causa suprema.

2°.) Según la vía de juicio de la sabiduría descendente, ¿cómo debe ser formulado este principio?

Como desde una cumbre, supuesta la prueba de la existencia de Dios, el Ser por esencia, este principio se formula así: todo ser contingente o *por participación* depende causalmente, por causalidad eficiente, del Ser por esencia.

Lo cual enuncia Santo Tomás de la siguiente manera, I. q. 44, a. 7: "Es preciso decir que todo ser, cualquiera sea su modo de existir, existe por Dios. Pues si en un ser se encuentra algo *por participación,* es preciso decir que es causado en él por aquel al cual le conviene esencialmente, así como el hierro se vuelve incandescente por el fuego. Y ya se ha demostrado antes que Dios es el mismo ser subsistente (el cual sólo puede ser uno solo)... Queda por ende como consecuencia que todo lo que no es Dios no es su existir, sino que participan del ser" (Cfr. ibid., ad 1).

Pero ya en la vía de invención ascendente tenemos un imperfecto conocimiento del *ser por participación,* en cuanto que "ningún ser finito es su existir"; en cualquier ser finito la existencia es un predicado contingente, vg.: esta piedra existe, pero podría no existir; lo mismo esta planta, este león, este hombre. Cada uno de éstos es un sujeto real al cual contingentemente se le atribuye la existencia y sus accidentes. Lo cual ya puede verse al comienzo de la vía de invención, pero la noción del *ser por participación* se vuelve mucho más clara y distinta después de la prueba de la existencia de Dios, o sea del Ser por esencia, al cual se opone el ser por participación, en el cual se distinguen realmente el sujeto participante y el ser par-

ticipado; pues con anterioridad a la consideración de la mente el ser finito *no es* su existir, y así se distingue de Dios, Acto puro.

De este modo el realismo moderado evita ambas desviaciones entre sí opuestas, el nominalismo y el realismo absoluto, y conserva el valor real y la necesidad del principio de causalidad, primeramente en la vía de invención y después en la vía de juicio por medio de la Causa Suprema.

FRAY REGINALDO GARRIGOU - LAGRANGE
Colegio "Angelicum", Roma

Traducción del latín por
EUGENIO S. MELO

LA TRASCENDENCIA DEL SER DIVINO

1. — Las pruebas de la existencia de Dios concluyen en la Existencia de un Ser que es Existencia pura.

Las "quinque viae" o argumentos de Santo Tomás para probar la existencia de Dios conducen a la conclusión *inmediata* de la existencia de un *primum Movens immobile*, de una *Causa prima efficiens*, de un *Ens per se necessarium, de un Maxime Ens* y de un *Aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, independens in ordinando mundum*". Partiendo de una *existencia* concreta dada a nuestra intuición empírica, ascendemos por las cinco vías hasta la existencia de un Ser que posee *a se*, o en otros términos, cuya esencia *es ser Motor inmoble* —incapaz de ser movido por otro—, *Causa eficiente incausada, Ser absolutamente necesario* o no indiferente para existir, sin *cuya Existencia* no hay razón de ser de aquella existencia intuitivamente aprehendida. En efecto, para dar explicación racional, razón de ser metafísica de una existencia concreta, empíricamente dada, que siendo contingente, vale decir, sin ser la Existencia, *ha llegado a tenerla*, hemos de admitir, en suprema instancia metafísica, la existencia de algo que posee esa misma perfección sin haberla recibido de otro, por identidad con su propia esencia, en una palabra, a un Ser que no *tenga*, sino que *sea* una perfección y que, consiguientemente, esté siempre en acto y sea el Acto puro de la misma. El tránsito de la potencia al acto, del no-ser en acto al ser en acto o existente, el acrecentamiento de la existencia implicado en él, sólo tiene explicación cabal, en último término, en la Existencia del Acto mismo o puro de esa misma perfección que ha llegado a existir, la cual es el punto de partida de la demostración. Sin la supremacía y causalidad eficiente, final y

ejemplar de la Perfección en Acto puro esencialmente existente —o sea existente por identidad con su esencia— *la existencia* de las perfecciones contingentes no tiene razón de ser, no podría existir. Pero *el hecho* es que existen. Luego existe aquella otra Perfección en sí, aquella Perfección pura, con prioridad causal a éstas.

Ahora bien, un Ser que *sea* esencialmente una Perfección en acto o existente: el *Primum Movens immobile, la prima Causa incausata, etc., a fortiori* es esencialmente la *Existencia*. En efecto, una determinada Perfección en acto o existente *implica a fortiori* la *existencia*, sin la cual no habría tal perfección en acto. Un Ser, pues, que no *tiene* recibida sino que simple y esencialmente *es* una determinada perfección existente, a fortiori, *es Existencia*.

Y un Ser que *esencialmente existe* o que *esencialmente es* su Existencia, es la *Existencia misma, a se,* infinita; puesto que la esencia de tal Ser consiste en existir, en ser la existencia: *una Esencia que simplemente es Existencia* y, como tal, sin límites e infinita. Porque en verdad si la existencia de un ser finito es finita, no lo es por sí misma sino en razón de la esencia que actualiza; la cual la coarta al acto preciso de sus propias y determinadas notas específicas e individuales finitas. La existencia, que de sí sólo dice y es acto o perfección pura y carente, por ende, de toda imperfección y limitación, si se realiza finitamente es por algo distinto de ella misma, por la esencia que *la recibe (potencia)* y la coarta en la justa medida de sus notas. En tales casos no se trata en rigor de la existencia, sino de una existencia, o mejor todavía, de *algo existente,* de la existencia perteneciente a un ser no como *sustantivo* sino como *adjetivo, no como algo esencial,* sino como *algo accidental,* recibido en un ser o esencia determinada. Pero en un ser cuya esencia es la Existencia, en una pura Existencia, sin esencia distinta de sí en que se reciba, como es la Existencia de Dios —tal como a ella se llega en el término de las *quinque viae*— en la que nada hay fuera de su Existencia, la Existencia es sustancial y plena, sin límites posibles porque ella sólo es Perfección, es Acto puro e infinito, identificado, por ende, con toda Perfección: Omniperfección.

De aquí que aquella realidad *a se,* a que conducen los distintos argumentos de la existencia de Dios, no sea sino una única y misma realidad: *la Existencia o Perfección pura, a se,* que incluye en su infinitud toda Perfección. Cada una de las Perfecciones *a se,* bajo la cual alcanza a Dios cada prueba: el *Motor immobile, la Causa efficiens prima,* etc., al incluir la Existencia *a se* y pura, incluye la infinita Perfección. Y como quiera que la Perfección infinita no puede ser sino una —dos perfecciones infinitas realmente distintas se destruirían como infinitas— se ve que todas aquellas Perfecciones incausadas, son una *única y misma Perfección a se e infinita.*

2.—LA EXISTENCIA O ESSE PER SE SUBSISTENS —FORMALMENTE IDENTIFICADA CON LA INTELIGENCIA— CONSTITUYE LA ESENCIA METAFÍSICA DE DIOS.

Tal noción de Dios nos lleva al concepto más hondo, a lo que podríamos llamar la raíz de la Divinidad, o como lo llaman los escolásticos, a su *Esencia metafísica*. La existencia pura o en sí es la raíz de toda la Infinitud y Omniperfección de Dios, y la que traza la línea de demarcación y separa irreductiblemente a Dios de la creatura: La *esencia divina* real y formalmente —en la realidad y en nuestros conceptos— es la *Existencia*. Dios no es nada más —*¡y nada menos!*— que *Existencia (Esse per se subsistens)* o *Perfección o Acto puro;* mientras que todo otro ser que no sea El, *recibe* de El la existencia, es una esencia que *no es,* sino que *tiene* la existencia, un ser, podríamos decir, cuya existencia es *de facto* y no *de jure,* a saber, cuya existencia acontece más allá de la esencia, a la cual sobreviene por accidente. Pensada la Existencia pura o Subsistente por sí misma —el *Esse por se subsistens,* que dice Santo Tomás *(S. Theol.* I, 13, 11)— se ha pensado precisamente aquello por lo que Dios es Dios, la razón o raíz de toda la Omniperfección divina, a la vez que y, por eso mismo, la diferencia esencial que distingue y separa a Dios de la creatura. Las demás Perfecciones divinas no se conciben antes sino después de esta Perfección o Acto puro de la *Existencia,* que es su manantial ontológico, su razón de ser; bien que Esta las implique en su Infinitud por una tal identificación real con ellas, que ni siquiera permita una distinción de razón conceptual perfecta o *virtualis intrinseca maior* o *rationis ratiocinatae cum fundamento perfecto in re,* como decimos en lenguaje escolástico. Y a la vez esa noción primera y fundamental de Dios entraña y encierra tan plenamente, realiza tan perfectamente la noción de Divinidad, que coloca a Esta infinitamente por encima y la hace irreductible a todo ser creado, el cual no sólo no es, sino que *no puede ser* su existencia, sino que sólo puede tenerla recibida, realmente distinta de su esencia (1).

---

(1) No podemos detenernos aquí a exponer esta tesis fundamental del tomismo de la distinción real entre esencia y existencia en las creaturas, a diferencia de la identidad real y formal de ambas en Dios, expresamente afirmada una y otra vez y presente en toda la obra del Angélico Doctor. Principalmente el tratado de Dios Uno y Trino, de la creación, de los ángeles, de las almas, del hombre y del mundo, que constituyen la primera parte de la *Suma,* "se basa en un principio fundamental, en la verdadera identidad de esencia y existencia en Dios, y la distinción real entre la esencia y existencia en los demás seres existentes que no son Dios". (HUGON, *Las veinticuatro tesis tomistas,* págs. 67 y 68 de la traducción castellana). A manera de ejemplo —pues enumerar todos los pasajes sería larga cuenta— pueden leerse

Por otra parte, la inmaterialidad o eminencia sobre la potencia, el *acto*, es el constitutivo formal del conocimiento y de la cognoscibilidad. No podemos detenernos aquí en la profundización que el desarrollo de semejante tesis nos impondría. Baste recordar que en un análisis objetivo el conocimiento se nos revela como la posesión inmaterial de otra forma, como la adquisición de otra forma en cuanto otra —*ob-jectum*— y no como forma de una materia o potencia a la que actualiza. Semejante posesión intencional sólo puede realizarse de un modo opuesto a la recepción material o potencial de una forma, o sea, por la inmaterialidad o acto. Conocer, es, pues, la adquisición de una nueva existencia para formar un acto distinto al suyo, y con el cual se identifica en cuanto otra u objetiva, es decir, intencionalmente. Lo que se opone, por ende, a tal identidad es la materia o potencia que coarta su forma. El conocimiento surge por el enriquecimiento de una forma o acto que, al liberarse de la materia o potencia, posee en la riqueza de su acto existencia para otra forma en cuanto otra *(objeto)*. Por eso, cuando la inmaterialidad o acto de una forma logra la inmaterialidad perfecta, la espiritualidad, alcanza *ipso facto* el acto de inteligencia a la vez que su propia inteligibilidad como objeto. Y cuando ese acto espiritual, libre ya de toda materia o potencia en el plano de la esencia, llega a deshacerse absolutamente de toda potencia, no sólo en el orden de la esencia sino en todo orden, sin composición alguna de potencia y acto, sin ni siquiera la composición de esencia y existencia, común a toda creatura, y llega a ser Acto o Existencia pura, en esa misma medida es Acto puro de inteligencia o inteligibilidad, *Intelección*

---

los siguientes textos de STO. TOMAS: *S. Theol.*, I, 7, 1 ad 3; I, 7, 2; I, 50, 2 ad 3 y 4; I, 54, 3; *De Spir. Creat.*, 1; *Quod.*, III, 8, 20; *Expos. Sup. Boët. De Hebd.* II; *Cont. Gen., II*, 52, 53 y 54; *De Ente et Essen.*, V; *Quaest. Dispu. De Ver.*, 27, 1 ad 8; *De Pot.*, 4.

El Cardenal LORENZELLI escribía hace algunos años al P. Norberto Del Prado: "Quien conozca la historia de la Metafísica desde Aristóteles a Severino Boecio, desde Avicena a Santo Tomás, y sobre todo, para quien ha leído y comprendido la Suma Teológica esta tesis es cabalmente el principio fundamental de la verdadera ciencia relativa a Dios y a las creaturas, al orden natural y sobrenatural, tal como el Doctor Angélico nos lo ha enseñado" (*Revue Thomiste,* 1912, págs. 66 y sgs.).

Para una demostración histórica de que esta tesis expresa el pensamiento auténtico de Santo Tomás, véase M. GRABMANN, *Acta Hebdomadae Thomisticae,* Romae, 1924, 131-190, y *Acta Pont. Acad. Roman. S. Thomae Aquinatis,* Romae, 1934, págs. 61 y sgs.

Para una demostración doctrinaria del mismo punto, a más de las obras corrientes de Del Prado, Hugón, Mattiussi, Boyer, Garrigou-Lagrange, puede verse el serio trabajo de Eduardo F. PIRONIO, profesor del Seminario Pío XII de Mercedes (Bs. Aires), *El problema de la distinción real entre Esencia y Existencia en Santo Tomás de Aquino,* Universidad Católica Bolivariana, págs. 308 y sgs., abril - julio, 1942, Medellín (Colombia).

en acto y Objeto entendido en acto: Intelección en acto de sí misma νόησις νοήσεως. "Intelección de la propia intelección", como con precisión define Aristóteles metafísicamente a Dios).

Ahora bien, hemos visto antes que la esencia metafísica de Dios es su Existencia, la *Existencia pura* y subsistente por sí misma *(Esse per se subsistens)*. Por otra parte, acabamos de ver ahora que Existencia pura es real y formalmente lo mismo que Intelección de sí misma. Por consiguiente, la Esencia metafísica de Dios puede expresarse por ambos conceptos de *Existencia o Inteligencia en acto o Intelección de sí misma*, que real y formalmente son un mismo y único concepto, es decir, dos conceptos entre los cuales no sólo no hay distinción real o de razón con fundamento real perfecto *(virtualis maior)*, pero ni siquiera distinción de razón con fundamento real imperfecto (*virtualis minor)*, como la que media entre las demás Perfecciones divinas, sino solo distinción puramente de razón sin fundamento alguno real intrínseco: *pura distinctio ratione ratiocinantis*, como dice el preciso lenguaje escolástico (1).

3. — EL SENTIDO DE LA INFINITUD DIVINA NOS DA EL SENTIDO DE LA TRASCENDENCIA DEL SER DE DIOS.

Y henos ya colocados frente ante el misterio natural ontológico de la trascendencia divina.

Cuando afirmamos que Dios es infinitamente perfecto, no queremos decir tan sólo que la perfección creada en Dios se hace infinitamente más grande, como si se tratase solamente de una magnificación infinita de la perfección finita. Queremos decir mucho más, que Ella es infinitamente más pura, más irreductible y de otra naturaleza infinitamente más perfecta que todo ser creado. No queremos atribuir a Dios una infinitud cuantitativa, o mejor, una Infinitud en dimensión ontológica a partir del ser creado, una dimensión horizontal del ser creado elevado al infinito —cosa absurda, por lo demás, porque en esa línea esencialmente contingente y por ende limitada, es imposible la plena o absoluta infinitud— sino a lo más una Infinitud en calidad —si valiese el vocablo predicamental en este orden extra-predicamental— en dimensión vertical o trascendente, que a más de hacer a Dios infinitamente más perfecto que toda creatura creada o creable, y precisamente por eso, hace

(1) Para mayor abundamiento del tema, véase mi obra *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, C. III, especialmente párrafo 3. Véase también la última nota bibliográfica de este número de *Sapientia*.

que todo ese Ser o Existencia pura de Dios sea de otro orden, infinitamente superior y más perfecto que el del ser creado. Por la Existencia pura, Dios no sólo se agranda infinitamente más allá del límite ontológico de la creatura, sino que se levanta y separa de ella también infinitamente en la perfección de su Ser.

Tal el sentido de la trascendencia divina.

4. — ANALOGÍA DE NUESTROS CONCEPTOS DE DIOS.

Para ver mejor el alcance y penetrar más hondo en este concepto de la trascendencia que enaltece infinitamente la perfección divina por sobre toda creatura, vamos a expresar el mismo concepto bajo otras dos facetas, que si bien realmente reinciden y no son sino una profundización de la razón ya expuesta, sin embargo nos la presentan bajo nueva luz: son ellas la de la analogía con que conocemos el Ser divino y la de su esencial unicidad.

Gracias a que es el más abstracto de todos nuestros conceptos, la razón de ser conviene a todas las cosas existentes o posibles. Su comprensión objetiva es mínima. Sólo dice: *lo que existe* o *es capaz de existir*, una esencia o modo de existir referido a una existencia.

Mas esta misma delgadez de comprehensión abre infinitamente su extensión y hace que la noción de ser esté por encima de la unidad propia de todos nuestros conceptos unívocos, de todas las especies y géneros —conceptos objetivos que se aplican y "predican" de sus "inferiores" con perfecta identidad formal— incluso de los diez géneros supremos o predicamentos, a los que, en línea ascendente de abstracción, se reduce toda la realidad creada: substancia, cantidad, cualidad, relación, etc.

Pero a la vez y por eso mismo, esta situación de comprehensión hace que tal noción no pueda ser encerrada en un concepto unívoco y que convenga y se aplique por igual y de idéntico modo a sus inferiores. El concepto de ser no es un super-género, cuyas diferencias serían los géneros supremos o predicamentos. Para ello sería preciso que éstos estuviesen fuera de la comprehensión del ser, y no fuesen por ende *ser* —desde que la diferencia específica debe estar fuera y *añadirse* al concepto del género como nota nueva— y si no son ser, *no serían*, serían *nada*, y no podrían ser tampoco diferencia específica.

Abstractísima como es y por encima de los géneros supremos de los predicamentos, esta noción de ser —precisamente por la mínima comprehensión de sus notas objetivas— penetra y está en el fondo de todo concepto y en

todas sus partes: desde los géneros hasta las últimas diferencias individuales. Es ella el último substractum en el fondo y en todas las determinaciones de cualquier concepto, suprimida la cual desaparece toda noción genérica, específica o individual. Las nociones genéricas, específicas e individuales difieren entre sí, y conceptualmente no se implican, aunque realmente se identifiquen; pero todas convienen —aún en las notas más diversas que las diferencian— en la noción de ser. Pero, por eso mismo, no pueden ellas concordar e identificarse formalmente en esta noción de ser como en algo unívoco, genérico, perfectamente idéntico —de otro modo las diferencias serían no-ser y dejarían de ser diferencias— sino como algo en que a la vez *convienen* y *difieren*. Tal la *unidad analógica* de la noción de ser. Y ¿qué es este algo *común-diverso* propio de la noción de ser? Es la *existencia* —*acto, perfección*— que toda realidad posee según su modo o esencia propia. Todo ser es algo que en acto o potencia posee la existencia. Pero esta existencia *(acto)* varía de ser a ser, no es la misma, de acuerdo a su *modo* propio o *esencia* de realización *(potencia)*. Afirmar que la noción de ser conviene por analogía a dos cosas equivale a decir que las dos son existentes, pero de acuerdo a su modo peculiar diferente. Entre tales conceptos vige una verdadera semejanza de razones, bien que sin alcanzar la identidad de las mismas, pues en tal caso se convertirían en conceptos unívocos. Por eso, se la llama con el nombre de *analogía de proporcionalidad*. Cuando decimos, por ejemplo: "Dios es ser", o simplemente, "es o existe", y "la creatura es ser", o simplemente "es o existe", afirmamos que Dios existe o que la existencia conviene a Dios de un modo semejante —no idéntico— al del que conviene a la creatura. O dicho en forma de proporción: Dios —su Esencia— es a su Existencia semejantemente a lo que la creatura —su esencia o notas constitutivas— es a su existencia. Así la Esencia de Dios no es otra que la misma Existencia, es simplemente Existencia pura; en cambio, la de la creatura es realmente distinta y sólo *tiene* existencia, y tiene existencia, consiguientemente, en el preciso modo determinado —y por ende finito— de su esencia. La existencia o acto —meta a que apunta todo ser— está realizada de modo esencialmente diverso en Dios y en la creatura: pura Existencia en Aquél, existencia de algo, de una esencia en ésta.

5. — ORIGEN DE LA ANALOGÍA DE NUESTROS CONCEPTOS DE DIOS.

Por otra parte, el ser es el objeto formal de toda inteligencia, sin excluir la divina. Sólo que cada inteligencia se pone en contacto con el ser como objeto, en el preciso grado de la escala ontológica de su propio ser.

Tal el llamado *objeto formal propio* de cada inteligencia, mediante el cual conoce ella todo otro ser. Es decir, cualquier otro ser —superior o inferior, de acuerdo a la perfección o plenitud de su acto o existencia— que no sea este objeto formal propio, proporcionado al ser de una inteligencia, no puede penetrar en ésta sino en la luz inteligible de aquel ser, proporcionado al intelecto. Así Dios, el Ser o Existencia subsistente, tiene como objeto formal propio su mismo Ser infinito, en el cual, por ende, conoce todo otro ser posible o existente de un modo eminente o superior a la realidad del ser conocido, o como dicen los tomistas, *in specie excedente:* Dios conoce todo ser como es en sí mismo, pero de un modo y en un objeto formal propio infinitamente superior a la realidad conocida. En cambio, el espíritu puro creado (ángel) y el alma separada tienen como objeto formal propio el ser espiritual de su substancia, en cuya luz inteligible se refracta la luz inteligible de todo otro ser, incluso del de Dios, para penetrar en su inteligencia.

Pero la inteligencia humana de un *alma espiritual unida al cuerpo,* tiene como objeto formal propio el *ser material,* la esencia o *quidditas rei materialis,* que dice Santo Tomás: *lo inmaterial* (el ser) de las cosas *materiales (el ser encarnado),* diríamos, proporcionado al alma unida al cuerpo). Vale decir, que la inteligencia humana no conoce *primo et per se,* directamente y con propiedad, más que el ser o esencia de las cosas materiales, el grado inferior de la escala ontológica, el ínfimo y menos inteligible en sí mismo de todos los seres. Ningún otro ser puede penetrar en ella sino a través y en la inteligibilidad pobre de este ser material, de un modo inferior, por ende, a su propia realidad. Mientras la Inteligencia divina conoce todos los seres en el objeto infinitamente superior a ellos, en su propia Esencia divina, en el extremo opuesto, nuestra inteligencia humana conoce todo ser también, pero en el ser más inferior de todos. Y así también, mientras los objetos creados son conocidos por la Inteligencia divina como son en sí, pero de un modo infinitamente superior a ellos mismos; Dios —y proporcionalmente los objetos espirituales— son conocidos por nuestra inteligencia humana en su auténtica realidad, pero de un modo pobre, infinitamente inferior a su propia realidad, en la luz mortecina del más inferior de todos los seres: el ser finito material.

A partir de este objeto formal propio o proporcionado, el único que alcanza inmediatamente y como tal por abstracción de sus notas cuantitativas y materiales, la inteligencia humana llega a formar el *concepto análogo del ser en sí,* a que nos hemos referido más arriba. Lo que ha quedado, después de tales abstracciones —el *ser en cuanto ser,* está en el tercer y último grado de abstracción formal— es el concepto de *ser: una esencia capaz de existir.* Este ser, residuo inteligible de tales abstracciones, proviene del ser material y de su inteligibilidad, aunque prescindiendo ya de las notas materiales. Con él podemos conocer —analógicamente— el ser o inteligibilidad de los

demás seres espirituales, incluso del Ser divino, pero de un modo infinitamente desproporcionado e inferior a la realidad de este Ser. De aquí que todos nuestros conocimientos, aún los más elevados, tengan su origen y fundamento y se formen a partir de nuestros conceptos propios del ser material. La inteligibilidad y comprehensión objetiva que en ella resta, proviene exclusivamente de este concepto inicial, único directamente y como tal determinado por la realidad extramental puesta al alcance inmediato de nuestra inteligencia.

A más de este concepto análogo del ser —y demás perfecciones puras o trascendentales con él identificadas, como las de verdad, bondad, belleza, unidad, inteligencia, voluntad, etc.—, en cuya noción hay algo de *común-diverso —análogo—* con todos los seres, incluso con el Ser de Dios, que los capacita, por eso, para significar y conocer la Esencia divina; hay otros conceptos análogos también, que, unidos a los anteriores del ser y perfecciones puras, nos ayudan a aprehender de algún modo la Divinidad: son los conceptos negativos, formados por exclusión de lo imperfecto para significar la perfección contraria, y que con más propiedad cuadran a Dios.

Catafáticos o afirmativos los primeros, éstos son los *apofáticos* o negativos. Así *inmortal* (no-mortal), *inmenso* (no-medido), *infinito* (no-finito), *inmutable* (no-mudable) y otros, son conceptos análogos negativos, formados por la negación de la imperfección de los conceptos del ser material *mortal, medido, finito, mutable,* etc., que en la luz pobre y finita del *ser* material, y de un modo imperfecto y negativo, expresan la realidad positiva e infinitamente perfecta del Ser divino. El concepto formal propio del *ser material,* fundamento de todos nuestros ulteriores conocimientos intelectuales, aún de los más elevados, convenientemente elaborados por la abstracción de las notas materiales, conserva como residuo de tales operaciones, la comprehensión objetiva del ser —verdad, bondad y demás perfecciones puras, es decir, que en su concepto no encierran imperfección— que, confortado con la negación de las imperfecciones y limitaciones del ser material y creado, sirve para expresar y significar de un modo imperfecto y no proporcionado al objeto, pero de un modo verdadero y seguro que sólo a El conviene, la misma Realidad divina. La unidad-diversa de toda la gama ontológica del Ser, Existencia o Acto, es iluminada en nuestra débil inteligencia, por la inteligibilidad del ser material, por abstracción de las notas materiales que lo liberan de la coartación de la materia y lo elevan a expresar el ser espiritual y el ser en sí, y por la negación de toda limitación, que lo levantan a significar el Ser —Verdad, Bondad, etc.— infinito de Dios, a infinita distancia de su Perfección sin medida, sí, pero también a captar con verdad y seguridad semejante Realidad divina.

6. — TRASCENDENCIA DEL SER DIVINO IMPLICADA EN EL CONOCIMIENTO ANALÓGICO DE DIOS.

Ahora bien, Dios no es más que el *Esse per se subsistens*, Existencia pura e infinita, sin esencia distinta, sin notas determinantes, plenitud, por ende, de Perfección, Acto puro diverso de todo ser creado, compuesto de esencia y existencia. Por eso, hay que abstraer de nuestros conceptos propios toda nota material y negar de ellos toda limitación, romper la unidad de su univocidad, para retener la única posible con que aprehender de algún modo, sin deformarlo, la de la analogía. Dios se coloca así de golpe más arriba y fuera de todas las nociones genéricas más abstractas, fuera de los predicamentos, que siempre son conceptos *esenciales*, de notas o modos de existir finitos. Todo concepto unívoco, por genérico que sea, es finito y, como tal, sólo puede convenir a la creatura.

Entre Dios y la creatura no hay, pues, noción específica ni siquiera genérica común. No es posible univocidad alguna de conceptos —así sea la del género supremo o predicamental— entre el ser extra-predicamental de Dios y el enteramente predicamental de la creatura. Nada se dice de Dios y de la creatura con el mismo sentido, con una significación perfectamente idéntica, como acaece entre los individuos de una misma especie o entre especies de un mismo género o entre los géneros próximos de un mismo género supremo. Cuando afirmamos de Dios el Ser, la Existencia, el Acto, la Perfección, la Substancia, la Inteligencia, la Voluntad y demás atributos, tales nociones están atribuídas a Dios de un modo diferente al de la creatura, sin la imperfección, limitación y potencia, que incluyen en sus realizaciones creadas, como en su estado puro, en cuyo concepto no se incluye más que perfección. Dios es verdadera o formalmente esas y demás perfecciones puras, ya que ellas en su comprehensión no dicen sino perfección, pese al modo imperfecto con que las expresan, por el origen de tales conceptos. Dios es, pues, verdadera y realmente Existencia, Inteligencia en su estado puro, sin las imperfecciones y finitud con que tales perfecciones se realizan en la creatura. Tales perfecciones están en Dios, dicen los tomistas, *formaliter* (como tales) *eminenter* (sin sus imperfecciones). En cuanto a las otras perfecciones esenciales imperfectas —*perfectiones mixtae*— en cuya esencia misma penetra la imperfección, no pueden estar formalmente en Dios, sino sólo *eminenter:* está en El todo lo que de perfección encierran, sin sus imperfecciones. Mas como la imperfección penetra y es de la esencia misma de tales perfecciones, ellas no pueden estar en El formalmente o como tales. Purificarlas de su imperfección importa destruirlas en su formalidad o esencia propia. Nada hay, pues, perfectamente común entre Dios y la creatura. Ni las perfecciones simples o puras —formalmente identificadas con la misma noción de Ser,

de Existencia o Acto— ni mucho menos las mezcladas de imperfección se atribuyen idénticamente a Dios y a la creatura, como se atribuyen las notas específicas o genéricas a los individuos o especies, respectivamente.

De aquí que, conducidos hasta la existencia de Dios, con la diafanidad de la evidencia metafísica más clara, en el extremo de esa demostración, en la conclusión en que aprehendemos tal Existencia, la Esencia de Dios, por su misma grandeza y Perfección infinita, desborda y trasciende toda noción unívoca y escapa a los límites precisos y claros de nuestros conceptos propios, tomados inicialmente de los seres finitos, más aún, de la esencia de los seres materiales. Alcanzar y expresar la Esencia divina en la pobre luz inteligible de tales nociones finitas y materiales —purificadas y confortadas por la negación y la abstracción— es la tensión interna del concepto análogo. Con él significamos la Perfección infinita, colocada a infinita distancia de la realidad creada y material, en donde bebemos nuestros primeros conceptos. Con toda seguridad, a partir de la existencia de los seres dados a nuestra experiencia, desde la *creaturidad, contingencia, mobilidad, finitud, etc.*, ascendemos hasta la existencia de Dios; mas en ese preciso momento, la infinita inteligibilidad de su Esencia, hiere nuestros ojos e impide su visión y aun su concepto propio, y sólo podemos significarla de algún modo —ya que no comprehenderla ni siquiera entenderla *con propiedad*— en la penumbra inteligible de nuestras ideas de los seres creados materiales, en el "claroscuro" de nuestros conceptos análogos.

Cuando pensamos y hablamos, pues, de Dios debemos saber que nada de cuanto afirmamos de su Ser y Perfección, le conviene del mismo modo que a la creatura; y si bien el lenguaje y aun los conceptos nos traicionan, debemos constantemente corregirlos, levantando —por una purificación y confortación— tales conceptos y palabras a una significación que infinitamente los sobrepasa.

Si el Ser de Dios no trascendiese todos nuestros conceptos unívocos y no se colocase por encima de todas nuestras nociones individuales, específicas y genéricas, más allá de los géneros supremos y predicamentos, sino que, por el contrario, se identificase en un concepto unívoco, así fuese sólo en el de ser, el panteísmo se seguiría inevitablemente y con él la destrucción misma del concepto de Dios. En efecto, desde que la noción de ser —u otro cualquiera— es unívoca para Dios y la creatura, no es posible diferencia alguna entre ambos y, en general, diferencia alguna dentro del ser, ya que toda noción unívoca —genérica o específica— no se puede contraer a sus inferiores —en nuestro caso, la noción de ser a Dios y a la creatura— sino por una nueva noción que la determine a una u otra especie o individuo. Ahora bien, fuera del ser, no existe sino el no-ser, la *nada*. Si, pues, el concepto de ser no fuese

análogo, es decir, si en su propio seno no encerrase los modos esencialmente diferentes de su realización, sino unívoco, a la manera de género y diferencia, sin encerrar dentro de sí diferencia alguna que la determine, no habría ya manera de determinarlo, puesto que tales determinaciones que sobrevienen *desde fuera* del concepto de ser, no pueden ser sino no-ser, *nada*, se diluyen aun como pura diferencia. Y desde entonces no es posible *diferenciación* ni distinción alguna dentro del ser: el ser no es sino uno y absoluto, *a se*, y todas las diferencias y distinciones son aparentes, porque imposibles. Y estamos ya implacablemente encerrados en el panteísmo, cuya conclusión final es el ateísmo, desde que, al atribuir a Dios los predicados de la creatura, constituyéndolo en la inmanencia de ésta, ipso facto lo destituye de su esencia y atributos divinos.

De aquí también que todo racionalismo, que al partir de un modo u otro —en un sentido realista, como Parménides, Spinoza, o trascendentalista, como Hegel o Croce— de la sola idea o conocimiento sin tener en cuenta la experiencia —única puerta de intuición humana de lo existencial, y con ello de la distinción y diversidad de los seres— univoca el concepto de ser, desemboca y *de jure* viene a dar irremisiblemente en el panteísmo, realista o idealista trascendental, respectivamente. La univocación de la noción del ser substancial y la univocación de la noción de ser en general está, respectivamente, en la raíz del panteísmo spinoziano y hegeliano, así como la analogía reside en la base misma de la trascendencia de todo auténtico teísmo.

7. — ESTE CONOCIMIENTO ANALÓGICO DE DIOS SE UBICA ENTRE LA UNIVOCIDAD RACIONALISTA Y LA EQUIVOCIDAD AGNÓSTICA.

Sin embargo las nociones con que significamos a Dios no se quiebran tampoco en una equivocidad pura, que haría inaccesible nuestro conocimiento de Dios y lo condenaría al agnosticismo.

La verdad sobre nuestro conocimiento de Dios —tal cual cuidadosamente lo expresa el tomismo— se ubica entre dos extremos igualmente erróneos: entre la univocidad y la equivocidad de nuestras nociones atribuibles a Dios y a la creatura, que conduce inevitable y respectivamente al panteísmo y al agnosticismo; errores aparentemente antagónicos, que desembocan, sin embargo, en un mismo término: el *ateísmo*.

Si, pues, nuestros conceptos análogos de Ser y Existencia, Acto, Perfección y demás nociones trascendentes con él formalmente identificadas no alcanzan la diafanidad inteligible de la univocidad —y no la podrían alcanzar sin caer en el panteísmo, según lo dicho— que permitiría apli-

carlos por identidad genérica o específica a Dios y a la creatura, sin embargo, en medio de la esencial tensión de plurisignificación que encierran, y en la misma realización diversa con que se aplican a tales términos extremos, hay algo común, que permite aplicarlos *proporcionalmente* al Ser increado y al ser creado. Cuando atribuímos a Dios y a la creatura el ser, la existencia, la inteligencia, etc., aunque sepamos que el Ser, Existencia, Inteligencia, etc., de Dios es diverso del de la creatura y está enteramente fuera de todo predicamento, sin embargo algo llegamos a significar de común y verdaderamente existente en ambas realidades: el acto de ser, existencia e inteligencia. Y si tal noción común no alcanza la unidad, es porque la diversidad penetra dentro de ella misma, dentro del mismo concepto de tal perfección común: la existencia de Dios y de la creatura se realiza de manera diversa, están afectadas intrínsecamente de los modos *a se* y *ab alio*.

Mínimo como es este lazo de unidad que vincula a Dios, y a la creatura en la noción común del ser y demás perfecciones trascendentales con él identificadas —común no por univocidad, sino por analogía— es lo suficiente para poder demostrar y llegar con toda evidencia y certeza a la existencia de Dios, a partir de la creatura. Sin ella, caeríamos en la equivocidad y quedaría roto todo puente o camino de acceso desde la creatura hasta el Creador. El *agnosticismo* sería la última consecuencia de romper la analogía del concepto de ser en la multiplicidad de la equivocidad, así como el racionalismo panteísta es el término final al que conduce la disolución de la substitución de la oscuridad analógica por la claridad unívoca. Y por una lógica paradoja de que está llena la historia de la filosofía, este agnosticismo que rompe amarras con el Ser auténtico de Dios al encerrar en Sí mismo al ser finito, así sea en la trascendentalidad pura del espíritu, en el idealismo más riguroso, acaba convirtiendo a este ser que nada quiere saber con Dios, en un ser *a se* y divino, por donde viene a desembocar también —por el camino antagónico del racionalismo— en el mismo error panteísta.

El auténtico conocimiento de Dios se coloca, pues, en una cima abrupta y difícil, entre dos fáciles declives, entre dos extremos erróneos, que amenazan constantemente contra él y que la historia nos lo recuerda demasiado vivamente: el racionalismo panteísta, que hace unívoca la esencia de Dios con la del ser creado, y el agnosticismo también panteísta, que la hace equívoca. Nuestro verdadero conocimiento de Dios es un conocimiento *firme* y *seguro*, porque el ser de la creatura exige y refleja necesariamente el ser de Dios (contra el agnosticismo); pero a la vez es un conocimiento *pobre*, por analogía, porque la Esencia del Ser —que no es sino su Existencia— la Esencia infinita y omniperfecta sólo es alcanzada en la débil luz de la inteligibilidad

del ser que no captamos inmediata e inicialmente sino en su realización o encarnación de ser o esencia material, y a partir de la cual y en su débil inteligibilidad elaboramos nuestro concepto de Dios (contra el racionalismo).

Ni racionalismo ni agnosticismo, sino *intelectualismo* analógico de Dios. Gracias a estos pobres conceptos análogos, llegamos a conocer a Dios con toda certeza: hay un vínculo nocional común entre Dios y la creatura, que permite subir —por el principio de causalidad— desde la *existencia* del ser creado hasta la *Existencia* del Ser increado. Pero ascendemos así hasta la Existencia de un Ser divino, cuya Esencia —real y formalmente identificada con su Existencia— desborda y no se deja encerrar por identidad perfecta en un género de tales conceptos, así sean los más genéricos, sino sólo significar obscuramente en la penumbra de los conceptos análogos. Por eso, en la sucesión de causas llegamos a Dios no simplemente como a la *primera* de la serie, sino como a Primera sin otra igual. *In finem nostrae cognitionis Deum cognoscimus tanquam incognitum.*

Semejante trascendencia de su ser, significada en la analogía, coloca a Dios tan por encima de todo ser creado, que nada posea El perfectamente común con ningún otro ser, y que sólo consigo mismo tenga una perfecta identidad. Y ahora se comprenderá mejor lo antes dicho de que Dios es infinitamente perfecto, no en la línea del ser creado, como si fuese este ser infinitamente agrandado —lo cual, de no ser contradictorio e imposible, no superaría la univocidad ni el panteísmo consiguiente— sino perfección infinita, que, por su concepto mismo, implica la trascendencia por sobre todo ser creado e imperfecto, ya que sólo en el plano trascendente a todo ser contingente e imperfecto, en la trascendencia total de la *perfección pura* es posible y se da la Infinitud absoluta de todas las perfecciones, la Omniperfección de Dios.

8. — La multiplicidad individual, específica o genérica, esencial al ser creado.

El segundo camino para llegar a aprehender de algún modo esta trascendencia del Ser de Dios es el de su *unicidad*. Camino, por lo demás, que en el fondo se reduce al anterior; pero que nos permite llegar a una mejor intelección de tesis tan importante de la teología natural.

Existe una triple unidad: la *unidad predicamental*, propia de los seres cuantitativos o materiales; la *unidad trascendental* o esencial, propia de todo ser, que es indiviso en sí mismo y de todo otro; y finalmente, la unidad

estricta y absolutamente tal, la *unidad numérica*, por la cual un ser excluye de sí la división o multiplicación en muchos inferiores.

Siendo Dios la *Existencia* o *Acto puro* no cabe en él composición alguna —pues argüiría en su Ser *potencia* y *limitación* de las partes respecto al todo— y menos la cuantitativa, que implica partes materiales y accidentales. De aquí que en Dios no haya unidad predicamental cuantitativa.

En cuanto a la unidad trascendental, propia de todo ser en la medida de su ser, como identificación con él, es indudable que conviene a Dios y es infinita y trascendente como su propio Ser.

En lo que queremos penetrar ahora es en la unidad numérica de Dios, por la cual es El tan uno, que no sólo de hecho no hay más que un único Dios, sino que es imposible y absurdo que haya más de uno. Y nos interesa para el objeto de esta monografía, porque tal conclusión implica en su raíz y a ella se viene a dar a partir de la trascendencia divina.

En efecto, es imposible que la Divinidad o Esencia divina se multiplique o pueda multiplicarse no sólo como la especie en sus individuos, pero ni siquiera como el género en sus diversas especies. Vale decir, que la Divinidad está tan por encima de todo género —lo que equivale a afirmar su trascendencia— que es imposible colocarla en una noción unívoca —género o especie— capaz de multiplicarse en sus inferiores —especies o individuos, respectivamente.

Que la Divinidad no puede ser *especie* capaz de realizarse por contracción de notas individuales en muchos individuos, síguese del hecho de que Dios es una forma o Esencia pura o inmaterial.

Los seres espirituales no pueden individualizarse sino por su forma misma espiritual, que es su acto esencial, principio epecífico a la vez, por ende. En efecto, son seres simples, formas puras, incapaces de ser individualizadas por algo distinto de la forma misma, tal como acontece en los seres materiales, compuestos de materia y forma. En éstos la unidad específica —habida físicamente por el acto esencial o forma— es contraída por las notas individuales —cuya raíz física es la materia *"signata quantitate"*, la materia dividida o señalada por la cantidad. De aquí que en las formas puras o espirituales, enteramente desprovistas de materia, la forma —principio esencial único y simple de ellas— sea específico e individual a la vez. Por eso también que en los seres puramente espirituales —los ángeles, por ejemplo— no quepa más de un individuo en cada especie, y cada individuo encierre toda la perfección de la especie: infinitud predicamental o *secundum quid*, infinitud o perfección total de la especie.

Si, pues, ningún ser espiritual puede distinguirse de otro como individuo dentro de una misma especie —tal como acaece en los seres materiales—

y la *distinción* individual entre ellos implique la *diversidad* específica, a fortiori tal conclusión valdrá para Dios, que no sólo es Esencia o Forma pura, sino Existencia, Acto puro.

Sin embargo, todo ser espiritual creado, desde que su esencia (o forma) *no es* su *existencia,* sino que la *tiene* contingentemente, es decir, que la ha recibido, en última instancia, de un Ser que existe necesariamente, de una *Esencia que es su Existencia,* síguese que el acto existencial se realiza en ellos limitadamente: como *actuación* de su forma o *esencia* específica. El ángel, que posee toda la perfección de su esencia o forma, no posee sin embargo la Perfección simpliciter infinita, porque *al no ser su existencia sino tenerla, tampoco es,* sino que *tiene su* perfección en el preciso y limitado grado de su *esencia.* Esto permite que la perfección de los seres espirituales creados, siendo esencialmente limitada, pueda encerrarse en conceptos unívocos, limitados y, por ende, *predicamentales,* y haya entre ellos, consiguientemente, alguna noción genérica, en la que convengan como especies de un mismo género próximo, o, por lo menos, como géneros de un mismo género superior o supremo. Y desde entonces se ve cómo sea posible entre ellos la *multiplicación* específica o genérica de un género superior.

9. — ESENCIAL INDIVIDUALIDAD DEL SER DIVINO, FUERA DE TODA COMPOSICIÓN DE INDIVIDUO Y ESPECIE O DE ESPECIE Y GÉNERO.

Pero también semejante multiplicación está excluída de Dios. Y en este caso nos encontramos ante solo Dios. Por su simplicidad Dios ha de excluir toda composición en su Esencia, es Forma pura, excluye también —sólo El— toda composición entre Esencia y Existencia. A diferencia del ser creado, Dios *es* la *Existencia* misma, su Esencia *es* y se confunde no sólo real sino hasta *formalmente* —es decir, que aun en el concepto son idénticas— con su Existencia: es la pura Existencia o el puro Acto o Perfección. La creatura, como esencialmente contingente que es, no es sino que *tiene* la existencia, y, por ende, se distingue realmente de ella (1). De otra suerte, si la esencia de la creatura fuese su existencia, esencialmente existiría, no podría dejar de existir y, como su esencia con la que se identifica, *sería* una Existencia necesaria, sería Dios. Sólo Dios es su Existencia, sólo en El la Esencia consiste y *es* la Existencia o Acto.

---

(1) Cfr. la nota primera del n. 2.

Ahora bien, el *Esse per se subsistens* excluye toda potencia, es Acto puro, actualidad plena. Y por eso mismo, no puede *ser determinado* por otra noción. En otros términos, si el Ser de Dios poseyera algo de genérico, capaz de ser contraído a una especie —por una diferencia específica— habría en Dios algo *potencial*, determinable y algo determinante, e ipso facto se autodestruiría el concepto mismo de Acto puro de Dios, habría dejado de ser El la Infinitud absoluta u Omniperfección — *esencia física* de Dios— y la Existencia misma o subsistente —*esencia metafísica* de Dios.

Por aquello mismo que Dios es lo que es —Esencia— Dios es real y formalmente la Existencia; y como la Existencia es esencialmente individual —en el orden real o existencial lo universal como tal es contradictorio y, por ende, absurdo— Dios es *esencialmente individual*, excluyendo no sólo el hecho, sino la posibilidad misma de que exista otro Dios.

La unicidad de Dios finca, pues, sus raíces en su Esencia metafísica —su *Esse per se subsistens* o Existencia pura— que por su actualidad omnímoda excluye toda composición de género y diferencia, y se coloca por sí misma en la Existencia individual. Si fuese posible otro Ser divino, si Dios no fuese esencialmente único, Dios no sería la Existencia pura —y consiguientemente dejaría de ser Dios— sino algo genérico o específico —la divinidad— contraído a dos o más diferencias específicas o individuantes.

10. — La esencial unicidad de Dios radica en la irreductibilidad de su Ser trascendente a concepto unívoco, fundada a su vez en la Perfección infinita de Dios.

La raíz de la unicidad de Dios implica, pues, la exclusión en el Ser divino de toda noción o genérica o específica, común con otro ser y, por ende, que ningún concepto o género predicamental nuestro— en los que se encuadra todo ser creado— pueda aplicarse unívocamente al Ser divino.

La unicidad de Dios radica, pues, en la trascendencia de su Ser divino y en la consiguiente irreductibilidad a cualquier concepto unívoco o predicamental.

Por su Esencia misma, por su simple Acto puro de Existir, Dios se coloca fuera y más arriba, a distancia infinita de todo otro ser —que, consiguientemente, no puede ser sino el creado y contingente— con el que no tiene nada, ni siquiera un aspecto, de perfectamente común. Ningún concepto nuestro puede aplicarse como tal a Dios, sin deformar su divina Esencia y "creaturizarla", por así decirlo. Sólo purificando nuestros conceptos de su imperfección y negando la imperfección creada, así en la negación de

lo limitado y en la penumbra de la perfección creada liberada de su creaturidad, en una palabra, sólo *analógicamente* podemos significar de algún modo —ya que no comprehender— la Esencia de Dios.

Tal situación trascendente del Ser divino fuera y rebasando todo concepto unívoco, colocándose por encima de todo predicamento, se funda a su vez en la Perfección infinita de su Ser, por la que Dios no es el ser creado infinitamente acrecentado en su perfección unívoca —cosa contradictoria, pues tal univocidad implica finitud— sino trascendido y dejado infinitamente abajo, para alcanzar la Perfección pura sin límites en la simplicidad del Acto o Existencia, por la que Dios no es el ser creado agrandado en su perfección unívoca, sino la concentración y plenitud ontológica, que lo trasciende. El Ser de Dios no es de la misma naturaleza perfectamente común que el ser creado, ni siquiera en un aspecto genérico; nada de unívoco lo une o pone en el mismo plano ontológico.

11. — TAL TRASCENDENCIA DEL SER DIVINO FUNDA LA POSIBILIDAD DEL SER CREADO.

Semejante tesis de la trascendencia del Ser divino —tesis central y fundamental de toda la metafísica tomista e íntimamente unida y hasta implicada en la de la analogía de nuestros conceptos de Dios— explica a su vez la posibilidad y el sentido ontológico del ser creado sin contaminación posible con la Realidad infinita. Porque así como Dios no puede no ser único y la multiplicidad de la Divinidad está excluída por la misma Esencia divina; la multiplicidad del ser, fuera de Dios, es posible por tratarse de la existencia contingente. El panteísmo, basándose en la infinitud de Dios, pretende hacer imposible la multiplicidad del ser, y excluir como absurda toda creación estrictamente tal fuera del Ser de Dios. Desde Parménides a Spinoza y desde Spinoza a Hegel y Croce, el panteísmo arguye con toda lógica la exclusión de tal multiplicidad del dominio óntico, una vez que *ha univocado* la noción del ser. Dios es el Ser infinito, así arguye, y, por ende, es imposible todo otro ser que no sea El, puesto que todo otro *ser* restaría algo a la Infinitud divina y la destruiría en su concepto mismo. Contra este especioso argumento no hay escapatoria alguna si el *Ser* de Dios y el *ser* creado se colocan en un mismo género, si se los *univoca*, significando algo perfectamente idéntico. Precisamente ese mismo argumento, llevado al Ser divino, constituye otra de las razones desarrolladas por Santo Tomás [1] y los escolásticos para pro-

(1) *S. Theol.* I, 11, 3.

bar la unicidad de Dios: es imposible *otro* Dios, la multiplicidad del Ser divino, porque en tal caso ningún Dios sería infinito, al faltarle el ser o perfección de los otros. Pero este argumento *ab absurdo* para excluir la multiplicidad en el seno de la divinidad, vale allí, pues en la hipótesis imposible supuesta, los dioses poseerían unívocamente la Esencia divina.

En cambio, el Ser divino no excluye a los seres creados. En efecto, esencialmente diversos y dependientes del Ser Necesario, las creaturas no *aumentan ni disminuyen* la Perfección en sí o divina. Antes y después de la creación, el Ser o Perfección pura no ha disminuído ni aumentado; sólo ha sido hecha partícipe a otros seres, y hecha partícipe de la única manera posible: por creación. El Ser divino, por su trascendencia proveniente de *ser la Existencia misma,* no puede dar la existencia a otros seres comunicándoles su propia Existencia, ya que tal comunicación del Ser divino implicaría negación de su Existencia o Acto puro y encerraría la potencia y limitación esencial a toda composición, fuera de que caeríamos en el absurdo, recién señalado, de la multiplicación del Ser divino. De aquí que el único modo de dar existencia a otros seres fuera de Dios sea el de una existencia distinta de la divina: el de una existencia contingente sacada de la nada *por creación,* participada y, por eso, en un plano tan infinitamente inferior y diverso y enteramente dependiente del Ser divino, que en nada aumenta su Perfección infinita. Si la perfección creada —real y realmente distinta de la Perfección divina— no estuviese contenida primera y eminentemente —sin la limitación e imperfección de su realización creada— en Dios, no habría razón de ser, causa, de la nueva existencia, de la aparición o acrecentamiento del acto en el orden creado. Después de la creación *hay más seres* (en número), *pero no más Ser o Perfección.* La creación, en el sentido de aumento de la Perfección o Existencia pura, es absurda, e imposible por ende, porque equivaldría a *crear a Dios* —esencialmente increado e incausado— o, lo que es lo mismo, algo de Dios, aumentar el Ser o Perfección divina, lo cual, a más de argüir contra su Infinitud y Necesidad esencial, destruiría su propia esencia de Acto o Existencia pura. Tal razón, vimos, es la que imposibilita la multiplicación de la divinidad, bajo cualquiera de sus formas, y hace a Dios perfectamente único, por implicar la destrucción de la Infinitud del Ser divino. Al Ser como tal, al Acto puro, a la plenitud de la Existencia o Perfección —que es Dios— la creación en nada afecta o modifica intrínsecamente. En un orden absoluto la Existencia o Perfección, el Ser no ha aumentado ni disminuído con la creación. Queda infinito, igual que antes. Diríamos que a la Perfección o Existencia en sí —en cuanto Perfección o Existencia— no le va ni le viene la creación. Ella es imposible de acrecentamiento o disminución. Real como es, el ser creado es enteramente depen-

diente de aquella pura Existencia y Perfección, y sólo existe por participación y determinación de aquella infinita Perfección, en sí misma inmutable, incapaz de aumento o disminución, porque infinita. Su existencia, sacada de la nada, es posible precisamente porque la Infinitud de la Existencia divina, su Acto puro y pleno de Existencia contiene *eminentemente* toda otra existencia y hay en ella —como en su suprema causa eficiente, final y ejemplar— razón de ser para cualquier otra existencia fuera de ella, para hacer pasar de la potencia al acto a cualquier otro acto extrínseco trascendente a su propio acto, con entera y total dependencia, eso sí, de su propio Acto, por quien únicamente ha comenzado y se conserva en su existencia. El ser creado es enteramente de otro orden del Ser divino. Su existencia contingente, no aumenta ni arguye disminución en la infinita Existencia de Dios, ya que no se coloca en su mismo plano, unívocamente junto a ella, sino en otro *enteramente dependiente* de ella.

La trascendencia de Dios aparece así en toda su pureza e incontaminabilidad con el ser creado. Existencia incausada e infinita, por una parte, excluye esencialmente toda participación o comunicación de su Ser divino estrictamente tal, es esencialmente única, sin aumento ni disminución posible en la Plenitud de su Acto; y, por otra, Ella sola —precisamente por la infinita Perfección trascendente de su Ser— es quien hace posible la aparición de toda la realidad de los seres creados —indefinidamente acrecentable, en fuerza de la Infinitud causal de la Perfección divina, que causalmente la determina— como acrecentamiento del *número* de seres, pero en modo alguno de la Perfección pura o en sí: el Ser y la Realidad en un orden absoluto de Perfección pura han quedado como antes de la creación, no han aumentado ni disminuído y es imposible suceda de otro modo, porque no es posible acrecentar o disminuir la infinita Perfección del Ser o Existencia subsistente y necesaria, sino sólo hacerla partícipe por creación a otros seres, infinitamente inferiores y dependientes de Ella.

12. — La graduación ontológica de la individuación, de acuerdo a la perfección de un ser: con el crecimiento de ésta, la individuación se hace por algo más elevado, hasta Dios, quien se individualiza totalmente por el Acto puro de su Existencia. La Trascendencia de Dios, consecuencia de esta individuación.

En la medida del acrecentamiento de su acto o perfección, la individuación de un ser se hace por algo cada vez más elevado y menos de común tiene él con los demás seres. Así los seres inferiores en la escala ontológica,

los seres materiales, se individualizan por la materia y comunican *específicamente* en razón de la misma forma o acto esencial. De ahí la multiplicación de los individuos dentro de la misma especie. Estos seres sólo se distinguen entre sí en razón de lo *puramente potencial: la materia.* Todo lo que de acto o perfección hay en ellos, todas las notas genéricas o específicas del árbol porfiriano, les son comunes, y sólo se individualizan en una multitud, indefinida por lo demás, por las notas provenientes del principio material, puramente potencial, incapaz de añadir, por eso, perfección alguna, y que, como puro sujeto de recepción, simplemente sella y distingue los distintos individuos.

Más arriba, los seres espirituales o formas puras creadas se individualizan ya por el *acto* esencial o forma pura *de su esencia,* por la que se especifican, de modo que la especie es esencialmente individua y hace imposible más de un individuo dentro de su seno. Sin embargo, tales individuos específicamente diversos, comunican en alguna noción genérica superior, tal como la de substancia espiritual, bajo la cual pueden multiplicarse indefinidamente. Con el acrecentamiento de su perfección específica, de su acto, la comunicación de los seres se hace cada vez más genérica, y, por ende, menor. Sin embargo, por más que se ascienda en el orden creado, las perfecciones quedan invariablemente dentro de los predicamentos, y, por eso mismo, siempre permanece algún aspecto genérico —por elevado y mínimo que sea— de unidad y comunicación con los otros seres.

Pero cuando en un tránsito infinito pasamos del ser creado al Ser increado, la individuación se hace no ya por el principio potencial —como los seres materiales— pero ni siquiera por el *acto de la esencia* —como en los de todos los seres espirituales creados— sino por el mismo y único *Acto de la Existencia,* real y formalmente identificada con la *Esencia,* entonces Dios es individuo con todo y lo único que es, es *total y enteramente individual y único,* sin posibilidad alguna de comunicación —así fuera la más mínima y genérica— con otro ser. Dios se coloca así con su realidad única y total en la incomunicabilidad de su absoluta y perfecta *trascendencia* de todo su Ser por sobre todo otro ser real o posible. Ni bien salimos de la Existencia divina, increada, la caída ontológica es vertical e infinita: sólo es posible el ser creado, contingentemente existente, que no *es* sino que *tiene* la existencia, *recibida* y causalmente *dependiente* de la Existencia increada. Por eso, para significar su Ser divino sólo nos resta la pobreza de la analogía por la vía *catafática* o afirmativa de nuestros conceptos abstractísimos del ser común y demás perfecciones puras o trascendentes —nociones en las que conviene con el ser creado, bien que de un modo esencialmente diverso aún en esa misma noción— por la vía *apofática* o negativa de las imperfecciones del ser creado.

13. — SENTIDO DE TRASCENDENCIA Y SOLEDAD DEL SER DIVINO.

Tal la unicidad y trascendencia absoluta del Ser divino, que nada tiene ni *puede tener* de unívocamente común con cualquier otro ser, y cuya realidad total es enteramente otro al de cualquier otro ser creado real o posible. Desprovistos de todo concepto unívoco con qué significar con propiedad el Ser divino, en el único camino de acceso hasta El, en la penumbra de la analogía, en que se nos manifiesta de algún modo, la trascendencia de la Existencia pura y subsistente nos hace vislumbrar y estremecer ante el misterio de la Grandeza y Perfección infinita de Dios, a infinita distancia y por encima del pobre ser creado. También todo este mundo del ser creado, aun suponiéndolo acrecentado indefinidamente en número y perfección, se nos aparece en su radical contingencia y finitud, incapaz de modificar en lo más mínimo ni positiva ni negativamente el orden absoluto y puro del Ser y la Existencia, en sí misma inmutable, en su Infinitud y Trascendencia sobre todas las vicisitudes de aquel ser creado, que *no es* sino que *tiene existencia*.

Nuestras demostraciones de la Existencia de Dios, que nos conducen a Ella con una evidencia apodíctica e irrefragable, nos arrojan en su conclusión a una luz deslumbrante, llena de misterio, de la trascendencia de esta Esencia que es pura e infinita Existencia. En el término de tal demostración, venimos a desembocar en una Realidad sin medida o en una Perfección infinita, que desborda todos nuestros conceptos propios, esencialmente recortados con los límites de determinadas notas, nos encontramos frente a un Ser, que no podemos encerrar en ninguna idea ni expresar unívocamente en un concepto, así sea el más genérico. Por la luz inteligible de los seres creados, partiendo de la intuición de su existencia, mediante el principio de causalidad, ascendemos hasta la Fuente misma de esa luz, pero una vez ante Ella, el esplendor fulgurante de su Verdad sin medida ni contorno hiere en lo más vivo y quema la pupila de nuestra inteligencia hecha para luz limitada de los seres finitos, y para contemplarla de algún modo, así sea desteñido y oscuro, hemos de tamizarla y ensombrecerla un tanto a través de nuestros conceptos de las perfecciones puras —ser, bondad, inteligencia, etc.— purificadas de la imperfección de sus realizaciones creadas —de los que inicialmente las hemos tomado— y mejor todavía, a través de los conceptos negativos de las imperfecciones del ser creado. Como los pájaros de la noche, dice Santo Tomás en pos de Aristóteles, nuestros ojos intelectuales no pueden contemplar directamente la luz del supremo Inteligible y han de echar mano del prisma de los conceptos de las perfecciones creadas a fin de poderlo contemplar a través de éstos, previamente adaptados por la ne-

gación y purificación de la analogía, que los capacita para expresar de algún modo tamaña Omniperfección. Sólo en la imperfecta unidad del ser —uno en la diversidad de sus realizaciones o modos de ser— y demás conceptos trascendentes, con él identificados, de las perfecciones puras y en la negación de la limitación e imperfección del ser creado, llegamos a tocar y a significar de un modo pobre e imperfecto —por abstracción y negación— la Realidad omniperfecta de Dios.

El Ser de Dios aparece así y se nos manifiesta en toda su grandeza ante nuestra débil inteligencia y, en general, ante toda inteligencia creada, por encima y enteramente irreductible al ser creado bajo cualquiera de sus formas, en su *esencial Soledad divina,* absolutamente incomunicable con ninguna otra realidad. Intimamente presente por su acción, indispensable a todo otro ser para existir y obrar, Dios permanece siempre en sí mismo, irreductible a toda comunicación —así fuese en la noción más adelgazada y genérica— con otro ser que no sea el suyo. Semejante Soledad o aislamiento del Ser divino respecto a todo otro ser, semejante Unicidad absoluta de la Divinidad, individualizada y totalmente cerrada por su misma Esencia metafísica, por su Existencia, como se ha podido ver, no es hija de una limitación. de una impotencia para trasgredir los límites de su ser, sino al revés, de una Plenitud infinita, de Perfección o Existencia, imposible, en un orden absoluto de la Realidad, de ser acrecentada o disminuída en su simplísima unidad. Frente a una tal riqueza ontológica, sin límite ni medida de ningún género, sólo cabe, no el acrecentamiento, sino la *participación contingente* de la misma: la creación, la multiplicación de los seres beneficiados con la recepción de una perfección y existencia, que reciben y pueden recibir sólo de Aquella otra, porque antes estaba en Ella, de un modo eminente o sin imperfección, identificada con la Perfección infinita.

EPÍLOGO. — EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN Y EL DE LA PARTICIPACIÓN DE LA VIDA DIVINA, INVENCIONES DE LA SABIDURÍA Y DEL AMOR DE DIOS PARA FRANQUEAR SOBRENATURALMENTE LA TRASCENDENCIA DE SU SER —ESENCIALMENTE INFRANQUEABLE EN SÍ MISMA— EN LA ENTREGA TOTAL DE SÍ A LA CREATURA EN LA PERSONA DEL VERBO.

En su Ciencia, Bondad y Poder infinitos, y sin trasgredir las exigencias esenciales de su Trascendencia divina, Dios encontró el modo de darse todo entero a la creatura en el misterio de la Encarnación y de la participación de su misma vida divina concedida a los hombres por la gracia santificante en su incorporación a Cristo. Encerrado en la trascendencia de su in-

finita Perfección y sin poder descender de su Ser para mezclarlo con el nuestro —así fuese en el aspecto abstracto o genérico— levantó la Humanidad de Cristo para hacerla *naturaleza suya,* naturaleza de una Persona divina. La naturaleza divina y la naturaleza humana no se fundieron en un solo ser o naturaleza —así quedó intacta la trascendencia del Ser de Dios— pero se unieron, como naturaleza de una misma Persona, en la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, en el Hijo de Dios, hasta hacerse de este modo verdadera naturaleza de Dios.

Salvada así perfectamente la incontaminabilidad del Ser divino con el creado, más allá pero no en contra de las exigencias naturales, más allá del ámbito asequible a las solas luces de la razón y de la Filosofía, en la órbita ya de lo sobrenatural revelado, la Sabiduría y Amor de Dios hallaron el camino de acceso, de donación y entrega total a su creatura humana, en el misterio de la Encarnación.

Y por la Encarnación, por nuestra incorporación a Cristo Redentor, Dios allanó el camino de acceso de todo hombre a la participación de su misma vida divina, por la gracia santificante —entidad creada, que excede todos los límites de lo naturalmente creado y creable— y a la inhabitación de la misma Trinidad en el alma del cristiano.

El misterio de la Encarnación y Redención se nos presenta así como la invención de la Sabiduría y del Amor divino para con los hombres, a fin de franquear la trascendencia e incomunicabilidad de su infinito Ser y Perfección, de su augusta Soledad, y poder así entregarse plenamente a su creatura para hacerla partícipe de su misma vida y felicidad divina: "la Vida eterna, que estaba en el Padre se nos manifestó [en Cristo]... A fin de que nuestra sociedad sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo" (1).

OCTAVIO NICOLAS DERISI
De la Universidad Nacional de Bs. Aires.

(1) *Epis.* JOAN., I, 2 y 3.

METAFISICA Y LIRICA

El filósofo y el poeta comportan una visión, un poseer la realidad, donde la inteligencia —a saber, el ápice contemplativo— se interna en la búsqueda de lo que es absolutamente. A estas dos palabras griegas, filosofía y poesía, —que designan un amplio, aunque preciso dominio— corresponden otras dos palabras, igualmente griegas, metafísica y lírica, culminación o adelgazamiento de aquella actitud fundamental ante la realidad.

Quisiéramos recordar paralelamente cierta concepción platónica de la poesía y el agudo análisis aristotélico sobre la metafísica para intentar, frente al contenido de tales textos, un deslinde, no ya de objetos, o de facultad operativa, o de simples instrumentos, sino de vía, de realizaciones en la obra y en el hombre.

En el diálogo Ión, especialmente en 533d - 535a, encontramos una serie de afirmaciones entusiastas sobre la poesía y el poeta (1). En Fedro, nos hallamos con la célebre distinción entre las μανίαι (2), de las que forma parte el delirio del poeta.

Aristóteles, por su parte, en la Metafísica, Γ 1003-21, nos dice que hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser y sus atributos esenciales (3).

He aquí enfrentados dos descubrimientos capitales del mundo griego, que aparentemente se oponen y se rechazan. Los textos griegos, para este

(1) Cfr. θεία δὲ δύναμις (533 d); οὕτω δὲ καὶ ἡ Μοῦσα ἐνθέους μὲν ποιεῖ αὐτή (533 e), etc.

(2) 245a.

(3) τὸ ὂν ᾗ ὄν. Cfr. The Works of Aristote. T. VIII *Metaphysica*. Second Ed. W. D. Ross. Oxford, 1940. — Aristote, *Méthaphysique*. T. I. Trad. de J. Tricot, París, 1933.

caso, sólo nos interesan en la medida que caracterizan de un modo claro e inigualable este doble saciarse del hombre por una única y natural sed: la de lo que es.

El dominio de la metafísica es el de la estructura conceptual, universal, necesaria, que la inteligencia descubre por su armonía intrínseca con la realidad. El dominio de la lírica es la de la experiencia del ser, en la comunicación de lo visible, la aprehensión inteligible, y no irracional, de su misterio y la expresión en un ropaje de imágenes o εἴδωλα. Más allá de ambas —metafísica y lírica— se sobreelevan, por un lado, la teología, y, por otro, la experiencia mística. Más allá de la contemplación del metafísico, es decir, más allá de la ακμή especulativa natural de hombre se extiende la vía del teólogo; más allá de la posesión experiencial, de la vida connatural con el misterio de las cosas y con su ser, en ese entusiasmo que sorprende Platón en el poeta, se abre la noche oscura de San Juan de la Cruz. Podríamos afirmar, en consecuencia, que tanto la metafísica como la lírica son los dos capítulos más intensos y universales de una cultura ontológica natural, como dos actitudes y dos vías fundamentales, por las que la vida de la inteligencia se comunica con el ancho campo del ser. Tal es, en efecto, la más alta valoración de la cultura helénica. La cual, por cierto, sustancialmente ontológica, sólo podía servir de inicio a la coronación por la teología y por la mística.

La metafísica es σοφια, sabiduría —procedente de aquel innato deseo por conocer. Como tal tiene una validez universal y necesaria. Esta valoración de la metafísica, a partir de lo más genuinamente griego, es decir, a partir del descubrimiento del ser, ha culminado históricamente, por paradoja digna de meditación, en el vaciamiento de la filosofía moderna. La lírica es ποιήσις acto creador, procedente de aquella comunicación del hombre con el misterio del ser, en sus diversas concreciones, sin tener en cuenta su estructura inteligible, —sustancialmente envuelta en operación de amor hacia las cosas, en un ἔρως como diríamos en lenguaje platónico. No hay sólo una distinción de instrumentos o de signos —dialéctica conceptual, reducción de una experiencia y sentido del hombre y el mundo a imágenes— sino por vías diversas, a partir de una misma estructura espiritual del hombre, un doble descubrimiento unido en su fundamento: *el ser*. Precisamente por ello sólo la filosofía aristotélico-tomista puede concluir, después del proceso histórico de la filosofía y poesía europeas, en una nueva afirmación de la metafísica y en una alta valoración de la lírica, porque sólo ella, heredera de los más auténticamente occidental, está llena del ser y, paralelamente, sólo ella acepta la naturaleza real de la inteligencia. Platón nos da por cierto una visión más directa de lo que puede ser un poeta y entre los textos antiguos,

los platónicos acogen, cual ningún otro, la concreta realidad, la peculiar μανία con que el poeta, y en nuestro caso —en cuanto ακμή — el lírico, levanta la estructura de su experiencia espiritual profundamente inserta en algo eterno y permanente. Pero la filosofía platónica se debate, por intrínseca lucha de concepción, con el problema de la poesía y del poeta ([4]).

La cultura ontológica de Grecia —por oposición a la racionalista del Renacimiento y a la emocional del Romanticismo— supone esta doble elaboración y este doble conocimiento: el del *metafísico*, como estructura explicativa, dialéctica, analógica; y el del *lírico*, como contemplación amorosa, experiencial, reducida al hecho concreto de una obra poética. Maritain ([5]) enfrenta, con sutil consideración, metafísica y poesía. Creemos, empero, necesario sustituir el término amplio, extenso de poesía por el de lírica, omitiendo desde luego dos presupuestos comunes en la crítica: el de asignar al término lírico el significado histórico con que se presenta en la cultura griega, es decir, como género; el de incluir, por efecto del proceso literario de Europa occidental, el absurdo matiz de poesía sentimental, subjetiva. Lo lírico, por el contrario, es la nota distintiva, más aún constitutiva de una contemplación de lo que es, inherente a la naturaleza misma del hombre, a la estructura de la realidad y a la condición peregrina de esta raza capaz de beber en las imágenes un alimento universal y puro. Así como la contemplación metafísica —aún para quien la niegue dialécticamente— se encarna, se inviscera en un sistema, así la contemplación lírica se cubre con los rasgos de una epopeya, de una oda, de una novela, etc., o queda, vibrante y luminosa, en el ritmo perenne de un solo verso. La lírica es una vía de contemplación, cuya meta es el descubrimiento oscuro, estremecido de las cosas, del hombre y de Dios, no en la jerarquía real, ontológica de sus principios, sino en la presencia inmediata, plena de vida y sentido, envuelta en la bruma de una misteriosa belleza, que acerca a las cosas visibles y eleva a la fruición de lo eterno. Y no entra en esta consideración el problema de la inspiración como moción extrínseca al acto de contemplar o de objetivar, o aquella valoración del poeta creador, que podemos seguir desde Homero a Cicerón, para citar extremos diversos de una misma cultura ([6]). Puede variar —e históricamente ha variado— la ubicación del poeta y del filósofo, del lírico y del metafísico, en la estructura viva, en el ordenamiento objetivo de una cultura; pero el origen, la naturaleza y la relación de ambos con la perenne pre-

---

([4]) Cfr. W. JAEGER, *Paideia.* T. II, pág. 257/sgs. y pág. 436/sgs. Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1944.
([5]) *Fronteras de la poesía,* La espiga de oro. Bs. Aires, 1945, pág. 25.
([6]) Cfr. Ilíada. II, 484 y CIC. pro *Arquia,* VIII.

sencia de una realidad constante —cosas, paisajes, hombres— o de una trascendencia inmutable, perfecta —Dios— siempre reconocen un doble camino y por lo mismo una doble imagen inteligible de cuanto es, sea en la meditación abstracta, sea en el entusiasmo de la hermosura. Por cierto, de hecho suele aparecer en un mismo sujeto y en una misma obra la metafísica y la lírica entrelazadas, amalgamadas, no por efecto de confusión monstruosa, sino por el íntimo desborde de una inteligencia, más de un alma, plena de ser y de amor. Podríamos recordar, a manera de ejemplo, dos casos singulares, distantes uno de otro por largo proceso histórico. Platón, en quien la metafísica y la lírica son dos modos sustancialmente relacionados en la búsqueda de la verdad y del bien (7), y en quien los dos sirven de fundamento para su *paideia* (8). El primero, como vía, es la aceptación y el desarrollo de la dialéctica socrática, el descubrimiento del concepto y la teoría de las ideas; el segundo está representado por esa constante ingerencia de lo mítico en la obra platónica y su capital hallazgo es la teoría y la experiencia de la hermosura. En Platón es el metafísico quien rige la estructura de la obra. Hölderlin, en cambio, que puede ser llamado con razón el más alto "poeta metafísico", usando esta expresión de T. S. Elliot (9), realiza una culminación lírica, una interpretación lírica, penetrada de una intención sistemática de carácter metafísico. Pero en Hölderlin se cumple aquello que él mismo, con admirable sentencia, nos enseña en su poema *Alkibiades: Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste* (10). En lengua castellana esta búsqueda de la realidad por una visión intelectual armoniosa, pura y por una experiencia poética, donde se mezclan la ternura por las cosas, el encanto del paisaje y la conciencia de un itinerario poético, está patente en Fray Luis de León. Podríamos anotar finalmente otro curioso ejemplo donde la contemplación lírica aprovecha los materiales de una solución conceptual de la realidad, para crear una obra cuya entraña no es otra cosa que el estremecimiento más angustioso del mundo antiguo ante el misterio del ser material y del hombre, privado del recto camino de la razón y de las luces infalibles de la Revelación: Lucrecio. Su obra *De Rerum Natura* es la lírica de las cosas y del hombre, como participante del ser material y como posee-

---

(7) No nos interesa en este ensayo la discusión de los problemas conceptuales, doctrinarios, ni tampoco la valoración crítica de las obras poéticas. Señalamos simplemente lo que está en la obra platónica.

(8) W JAEGER, *Paideia*, Tomo II.

(9) *Los poetas metafísicos y otros ensayos*. Bs. Aires. Emecé, 1944.

(10) *Quien ha pensado lo más profundo, ama lo más viviente*. F. Hölderlin. *Gedichte*. A. Sherz Verlag Bern. Cfr. Hölderlin. Heft 14/15. Deutsche Gedichte herausgegeben von der Deutschen Akademie. München. (Prólogo).

dor de un innato anhelo por encontrar su auténtica ubicación en el ordenamiento universal de lo que es visiblemente.

Por otro lado, la llamada época presocrática de la filosofía nos muestra un tipo de conocimiento y de investigación dominado por una capacidad *lírica* de construír plásticamente un sistema, más que de hallar la solución *metafísica* al problema de la realidad. En los presocráticos —filósofos-poetas, metafísicos-líricos, en un sentido mucho más amplio que Platón— se observa la lucha por la distinción del conocimiento puro y de la experiencia lírica trasvasada a un coherente sistema de imágenes míticas del mundo y del hombre. El más metafísico entre ellos es sin duda, Heráclito; el más lírico Empédocles. Y no se trata, por supuesto, de creer en un riqueza más compleja y más pura del presocratismo, a la manera de Nietzche ([11]), quebrada luego por el conceptualismo platónico-aristotélico, sino más bien de observar el ir del hombre a la realidad en los albores del conocimiento filosófico. La filosofía presocrática no puede ser entendida históricamente si se la desvincula de esa capacidad lírica que contiene en su más profunda entraña, con tanta intensidad que otorga carácter a los diversos sistemas. El desdén de Nietzche por lo socrático proviene de adjudicar a la raíz de lo helénico un irracionalismo misterioso e impulsivo, roto por el afán investigador de la inteligencia lúcida y desmenuzado por el criticismo de la época alejandrina.

La metafísica y la lírica proceden de la única fuente natural de conocer que el hombre tiene. Su entremezclada presencia, en obras y hombres, no se asemeja en modo alguno a la factura de filosofía en verso, o a la pretensión de diluír un rígido sistema conceptual en la ingeniosidad de las imágenes. Y esta misma intrínseca condición —sobre los lindes de dos épocas— hace tan dramática la obra platónica. Nietzche, cegado por sus prejuicios acerca del mundo griego y de la cultura cristiana, no podía admitir ni ver la fructificación de las dos actitudes helénicas en siglos posteriores. No se discute que en el siglo V, a. C. existiera mucho mayor cultura "política", es decir, inserta en la comunidad de la polis, con todo lo que ello significa, que en el siglo IV. Pero esto no quita en manera alguna vigencia al pensamiento metafísico griego, del mismo modo, y con otro sentido mucho más profundo, que la ruptura de la civilización post-renacentista con la comunidad católica no le quita realidad y vigencia a la teología.

En lo profundo, pues, el problema de la metafísica y de la lírica es el de la recta visión de la raíz misma de la cultura occidental. No se trata simplemente de una distinción crítica, que sirva a los menesteres del bibliotecario

---

([11]) W. Jaeger, *Paideia*, T. II, págs. 14/17.

o a la clasificación en rótulos. Es ante todo, una valoración equilibrada del hombre frente a la realidad y la mejor aceptación de la herencia griega. De tal manera que podría afirmarse, en una paradoja un poco chestertoniana, que cuanto más se apartó el Renacimiento de lo genuinamente medieval, tanto más ignoró el sentido profundo de la cultura griega. Y si observamos el final del proceso renacentista, nos sobrevendrá la seguridad, en una amplia mirada de conjunto y de vuelo, de que la tragedia del hombre moderno, por lo menos en cuanto a su capacidad natural, es su vaciamiento metafísico-lírico.

★

Lo que Platón nos dice de la locura lírica y lo que Aristóteles nos enseña, magistralmente, de la metafísica resultan ser las dos posiciones sobre las que se debate una gran parte de la crítica moderna y contemporánea acerca de la condición de la poesía y de la filosofía. La historia interna de la metafísica, su itinerario europeo y la consumación de su vigencia cultural preséntanse como fruto de la visión aristotélica o como paulatino abandono de sus vías. De tal modo que la herencia griega sólo alcanza su más extraordinaria culminación en la filosofía medieval. La quiebra de la metafísica es un resultado de la desintegración del Medioevo y una consecuencia inevitable del tipo de conocimiento histórico en el Renacimiento. No se trata, por cierto, de lamentar un proceso temporal de la cultura, sino de señalar la profunda cohesión interna del mundo occidental, el organismo vivo que constituyen sus partes y sus movimientos.

Dilthey ([12]) pretende recorrer las "fases típicas" de la poesía, o de la literatura, con un método simplemente histórico. De los tres momentos capitales que en la Introducción señala, el primero —págs. 3 y 4— no se caracteriza por su penetración y comprensión. Si la trayectoria de la filosofía se mide por el acercamiento, el descubrimiento y el abandono del ser, la trayectoria de la poesía, mejor de la actitud lírica, según nuestra anterior consideración, sólo puede entenderse por el sentido y la experiencia profunda de lo que es. Y esto naturalmente desde Homero en adelante. Toda la lírica griega, es decir, toda la actitud lírica de Grecia ilustra lo que Hölderlin llama "amar lo más viviente". Y el intento de la lírica alemana del siglo XVIII no es otro que el de devolver a la poesía y a la literatura aquella intensidad descubridora y reveladora que tuvo en Grecia y por ende en Roma. De tal manera que un recto humanismo presupone la experiencia de los textos antiguos para alcanzar estos hábitos de contemplación.

La trayectoria que señala Dilthey carece de una fundamentación in-

---

([12]) *Vida y Poesía.* Fondo de C. Económica. Méjico, 1945, págs. 3/14.

terna. Es preciso reconocer, claro está, la fugacidad de dicha sinopsis y cierta exactitud de líneas generales. Sin embargo, sería muy curioso pensar el itinerario lírico de Occidente como una simple sustitución de etapas, condicionadas por el marco histórico. La interna trayectoria del conocimiento o de la contemplación lírica reside en la doble objetividad del ser y de la naturaleza espiritual del hombre, enfrentadas, interpenetradas, alejadas en el decurso de la cultura. Es preciso concebir tanto la historia de la filosofía, es decir, la vigencia operante de la metafísica, como la de la poesía, es decir, la vida penetrante y descubridora de la contemplación lírica, como el resultado de una actividad consciente, surgida del más profundo ser del hombre, en su condición de transeúnte entre las cosas y no como la pura marcha temporal de un proceso sin *formalidad* ni *finalidad*. La *metafísica* y la *lírica* griegas, en sus orígenes y en sus conclusiones históricas, son, al mismo tiempo que fuente, el más claro ejemplo de la doble virtualidad respecto de lo que es. Sin metafísica y sin lírica no existe en verdad, en el orden natural, ninguna relación profunda entre el hombre y el mundo, concretada en las obras, en la vida, en la realidad de una cultura. Y al mismo tiempo toda actitud agnóstica condena irremediablemente no sólo la interna estructura de la metafísica, sino también, irremediablemente, la capacidad lírica del hombre, o busca reducirla a un suceso emocional, y por lo mismo, si influye en la producción artística, concluye por mutilar las ardorosas comunicaciones con el misterio de lo que es. La verdadera trayectoria metafísico-lírica es la que apuntamos anteriormente: ontológica, racionalista, emocional, con su gran corolario, visible con rasgos caricaturescos y trágicos, en ciertos aspectos de la poesía moderna, en casi todas las escuelas ultraístas o suprarrealistas, que representan una absurda e imposible fuga por sobre el ser, tras el refugio de un pseudo-ser, la metáfora.

La primera "fase típica" resulta tan altamente significativa, que fundándonos en su contenido estrictamente helénico podemos intentar una seria crítica a una obra de tan extraordinaria visión y penetración como la de Werner Jaeger (13). Si para la historia de la filosofía la concepción ontológica es el único módulo integral, es decir, virtualmente inserto, de valoración de sistemas y épocas, para la historia de la poesía, semejante concepción de la lírica —esbozada en líneas anteriores— es la que puede proporcionar, por bajo la corteza del gran organismo literario europeo, la estructura invisible que rige el vaivén de las obras. Quedan a salvo, desde luego, todos los motivos históricos, todas las revoluciones temporales en el campo de las escuelas y doc-

(13) Cfr. E. SCHLESINGER, Comentario a Paideia, en *Ortodoxia*, Nº. 3. Abril de 1943.

trinas poéticas, así como el influjo de las múltiples características y condiciones que rodean el acto propiamente tal de crear un poema.

Todo el proceso del simbolismo —*aboli bibelot d'inanité sonore*, para citar al propio Mallarmé— ilustra el vaciamiento de ser en la lírica (14). Si recordamos algunas grandes figuras poéticas de los dos últimos siglos, entre las que merecen destacarse con especial mención Leopardi y Rilke, observaremos la intensidad de la creación lírica, de la visión profunda, desbordante de una desoladora angustia, como flotando en un mundo frío, pese a las comunicaciones inagotables con el misterio de las cosas. El lírico busca el ser con la misma pasión humana con el que metafísico capta la estructura de la realidad. Pero a diferencia de éste halla su mayor goce creador en la conciencia del misterio. Lo que define a la lírica, por eso mismo, —y ésto por supuesto es válido aún para poetas de la talla de Cervantes— es la necesidad expresiva de carácter mítico con que surge a la comunidad de los hombres y aún a la propia sensibilidad del artista aquella primera visión plena y total, que el poeta desarrolla, contempla, extiende.

La metafísica, la metafísica contemplativa a la manera platónico-aristotélica nutre todo el pensamiento ontológico occidental. La lírica, la lírica ontológica, a la manera de Píndaro —en su concreta vinculación con las fiestas agonales (15)—; la de Sófocles y la de todos aquellos que en el panorama de las letras europeas vivieron, en experiencia muy profunda, la soledad frente a las cosas, rota la unidad religioso-cultural sobre las que se asentaban los hábitos contemplativos, nos plantea, aparte del problema mismo de las naturaleza de la poesía, en lo cual podemos seguir o discutir las teorías platónica y post-platónicas, el otro de su situación concreta en las épocas modernas, y especialmente en lo que va del siglo XX. W. Weidlé ha visto, quizá con mayor penetración, y ciertamente con más profunda amplitud y con más viva intensidad que el propio Ortega y Gasset, la condición del poeta, en un mundo sin religión y fin fe.

Así como en gran parte de los historiadores de la filosofía el hecho cultural de la metafísica no pasa, a veces, de ser un hallazgo equiparable a cualquier descubrimiento científico, así para la crítica literaria, y esto con mucha mayor frecuencia, el hecho cultural de la lírica, la naturaleza de su contemplación y sus hondas relaciones con la comunidad viva de una situación temporal del hombre, no alcanza nunca a adquirir los rasgos de una actitud

---

(14) Cfr. W. WEIDLÉ, *Ensayo sobre el destino actual de las letras y las artes*, Emecé. Buenos Aires, 1943, págs. 100/7.
(15) W. JAEGER, *Paideia*. T. I, pág. 224 y sgs.

esencial al ser mismo de la cultura. En nuestro modo de ver, la cultura natural tiene este doble signo de su condición creadora, es decir, aparte de las manipulaciones técnicas que el hombre opera: la metafísica contemplativa y la lírica ontológica.

CARLOS A. DISANDRO
De la Universidad Nacional de La Plata.

NOTAS Y COMENTARIOS

EL SER DE RAZON

En qué sentido se habla de la realidad de una noción.

Los elementos del conocimiento son entidades de un orden peculiar que deben por lo tanto ser apreciadas de un modo especial.

El ser extra-mental puede, en efecto, ser considerado en sí mismo; pero las realidades mentales, las *nociones* o *ideas* de los objetos no se han de someter a ese mismo criterio. No están en el espíritu por razón de sí mismas y como algo absoluto, sino que están en él *para otra cosa y como relación*. Están precisamente para permitir que el espíritu se conforme a las cosas. Por lo tanto su realidad debe apreciarse en función de la realidad a que están esencialmente ordenadas. De ahí que al hablar de las ideas, una distinción se impone: una cosa es la realidad que puedan tener como *entidad mental*, es decir, como accidentes que realmente inhieren en la inteligencia modificándola entitativamente —cosa muy común con todos los accidentes y que es en ellas algo secundario— y otra cosa muy distinta es *la realidad de su oficio* que es en ellas lo fundamental, pues para eso han sido instituídas, para *representar otras cosas*. Por consiguiente, con respecto a esas cosas, a esas entidades extra-mentales debe apreciarse la realidad de una noción.

Por lo tanto hacemos en el seno mismo del pensamiento, de los objetos del saber en cuanto tales la distinción entre ser real y de razón. No significa una distinción entre lo que está en la razón y lo que está en la realidad, sino que se refiere al contenido mismo del objeto, a la razón objetiva considerada, según que haya o no una entidad real extramental que corresponda a ella. Según esto el ser real, ya esté en la mente, ya esté fuera de la mente, es aquel que posee una esencia propia, apta para existir fuera de la mente, pues la esencia de algo no es otra cosa que su capacidad de existir, *id cujus actus est esse*. En cambio el ser de razón no tiene nada propio, recibe de la razón

hasta su misma esencia y, por lo tanto, se define por su incapacidad para la existencia extra-mental. Por eso dice Santo Tomás que los seres de razón, en rigor, no tienen esencia; sólo tiene una existencia puramente *objetiva* en la razón, sin que ninguna entidad extra-mental corresponda a ellos en la realidad.

Juan de Santo Tomás lo explica del siguiente modo: "El ser de razón no consiste en ser conocido, porque esto es algo común al ser real y al de razón, sino en ser conocido de una manera consecutiva, esto es cuando del sólo hecho de ser conocido se sigue que el no ser se comporte como ser. Cuando del conocimiento se sigue la denominación de ser conocido, no se trata de la formación de un ser de razón, sino que se supone a dicho ser ya formado puesto que, como formado, se lo conoce. Por lo tanto, no tiene existencia objetiva formalmente, sino sólo por denominación. Sólo la tiene formalmente, cuando no tiene otro ser que el ser conocido. Pero si una vez formado viene a ser conocido, ya se presupone que tiene existencia y por lo tanto que no la recibe del conocimiento, sino que el ser que ya posee se dice que es conocido".

"Por tanto, para que formal y primordialmente reciba el ser, se requiere que el entendimiento conozca a aquello que no es ser y que del modo de conocerlo, pues lo conoce *a la manera del ser,* se siga que recibe el ser en el mismo conocimiento y no que éste lo suponga ya formado y existente" (1).

Se trata, por lo tanto, de un objeto que no es más que objeto. Todo su ser consiste en ser conocido. En este caso, la inteligencia, en lugar de comportarse pasivamente con respecto a su objeto, puede decirse que lo fabrica, que lo hace. Y lo hace cuando el entendimiento se esfuerza en aprehender lo que no es y entonces lo concibe a la manera del ser (2).

Necesidad de los seres de razón.

No debe creerse que la formación de los seres de razón sea el producto de la pura fantasía.

Estos se llaman seres de razón raciocinante y son el producto del poder creador de la imaginación (quimeras, sirenas, etc.).

Pero hay otro tipo de seres que no son reales, sin embargo, de ellos se sirve nuestra inteligencia para conocer la realidad. La necesidad de estos seres es un signo de la debilidad de nuestra inteligencia abstractiva *(ratio)*. Pre-

(1) Juan de Santo Tomás, *Cursus philosophicus thomisticus, Lógica,* II P., q. II, art. V, Marietti, Turín, 1930.

(2) *De natura generis,* capítulo III.

cisamente porque nuestro espíritu no puede tener una intuición exhaustiva de la realidad se ve obligado a captarla por medio de puntos de vista parciales, fragmentarios, abstraídos de la realidad, que luego debe recomponer para obtener una visión lo más completa posible de las cosas.

Una noción es siempre positiva, ofrece algo al espíritu; pero la realidad no consiste sólo en lo positivo. Hay en ella huecos, vacíos, ausencias, privaciones. ¿Cómo presentar todo esto ante el espíritu, sino por medio de nociones que vengan a colmar *de una manera inteligible* esas lagunas, que solidifiquen objetivamente aquello que no tiene ninguna consistencia real, que vengan a desempeñar algo así como una suplencia inteligible? De ahí que la inteligencia necesite elaborar seres de razón, para poder conocer de una manera integral la realidad.

División.

El ser de razón puede considerarse desde dos puntos de vista: 1) en cuanto a lo que es en sí mismo; 2) en cuanto a sus relaciones con la realidad que es su fundamento o su ocasión.

1) Considerado en sí mismo, el ser de razón se divide en dos categorías: o bien es negación o privación (simples no-esencias concebidas como si fuesen cosas positivas v. gr.: la ceguera); o bien es una relación cuya formalidad consiste en mirar, en tender a otra cosa.

Fundamento de esta división. El ser de razón se define por su incapacidad para existir, lo cual tiene que ser algo positivo o algo no positivo.

Si es algo no positivo, tiene que ser negación o privación, concebidas a manera de ser real. Si es positivo, no puede ser algo absoluto que se define por sí mismo, pues entonces implicaría una posibilidad de existir, o sea una realidad. Luego, sólo puede ser algo relativo, vale decir, una relación. La relación es en efecto el único accidente que puede existir sólo en la razón, pues no se define como los otros por el *esse in* (la inherencia en un sujeto real) sino por el *esse ad,* o sea una pura referencia a otra cosa, lo cual puede ser puramente de razón, sin añadir nada a la realidad intrínseca de dicha cosa. Por eso dice Cayetano que el concepto de *ad* es permisivo, vale decir que puede realizarse en relaciones reales, pero que también queda a salvo en las relaciones que son puramente de razón. Así, v. gr. a Dios se le llama Creador en relación a nosotros sin que ello pueda modificar o alterar en nada la esencia divina inmutable. De esta suerte se le atribuye simplemente un *ad,* un puro *respectus* o referencia de razón.

2) Pero el ser de razón puede ser también considerado desde otro punto

de vista, o sea según sus relaciones con la realidad; aunque esta es una consideración secundaria o accidental con respecto al ser de razón cuya división esencial es la anterior.

Desde este punto de vista, el ser de razón se divide: 1) según que la realidad sea una *simple ocasión* que sólo proporciona elementos que el espíritu combina a su capricho: "seres de razón raciocinante" como las quimeras, las sirenas, etc.; 2) según que el sujeto real *ofrezca un fundamento* que realmente soporte los seres de razón, v. gr. la ceguera, que tiene un fundamento en la privación de la vista: seres de razón raciocinada. Y estos son los que nos interesa examinar, pues dentro de ellos encontramos el objeto de la Lógica.

Seres de Razón Raciocinada (cum fundamento in re).

Estos seres de razón se dividen según que la razón añada toda la formalidad positiva del objeto, o bien que sólo añada algo al núcleo positivo que la realidad le proporciona. Se dividen además en distinciones de razón y en relaciones de razón.

1) *Seres de razón en los que la razón añade toda la formalidad positiva del objeto.*

Es el caso extremo de los seres de razón raciocinada. La realidad sólo ofrece pura ausencia de ser: negaciones o privaciones. Para representárselas el espíritu las concibe de una manera positiva: forja objetos ficticios pero necesarios, ideas de esa privación; da consistencia a lo que de suyo no la tiene.

El ser de razón viene a resultar así de dos elementos distintos: 1) negativo: aquello que es concebido v. gr., en la ceguera, la falta de vista; 2) positivo, o sea la idea de ser con que el espíritu envuelve la negación, v. gr. cuando piensa en las tinieblas, que sólo son ausencia de luz. Es la solidificación indispensable para que el espíritu pueda *adaptarse a la realidad*. El espíritu añade todo lo *que hay de positivo* en la noción, pero la realidad proporciona un dato que, aunque sea negativo, constituye el *fundamento* de la elaboración positiva del espíritu (En este caso la falta de luz). Por eso dice Juan de Santo Tomás "la negación en cuanto implica carencia de forma se da negativamente en la realidad. Porque la forma realmente no existe [1]".

Claro está que mientras nos limitamos a lo dado por las cosas no hay ser de razón; éste sólo existe cuando el espíritu trata de captar esa ausencia de

(1) Tonquedec, *Critique de la connaissance.*

ser y para ello la concibe como una forma positiva. De suerte que la razón solidifica para ella y *sólo para ella* lo que en sí mismo no tiene ninguna consistencia. Aunque la ceguera se anuncie como algo positivo, yo sé muy bien que, en la realidad, no hay más que una ausencia, una privación. Hay un dato, un fundamento, pero todo lo positivo proviene del espíritu. Tal es el ser de razón en su estado puro.

2) *Seres de razón complementarios.*

En ciertos casos la realidad proporciona un fundamento, un núcleo positivo, que necesita *ser completado* por la razón. Y esto puede ocurrir de dos maneras: a) por complemento, b) por transposición.

a) *El ser de razón por complemento.* Cuando nuestra razón se halla en presencia de entidades excesivamente flúidas, v. gr.: el tiempo, se ve obligada a completar esa realidad que sólo existe gracias al instante y tiene su fundamento en la duración real de los seres móviles; pero lo que es formal en el tiempo, conviene a saber, la numeración del movimiento según el antes y el después eso es cosa que se verifica solamente por la operación del entendimiento que enumera. De ahí que el tiempo, en virtud de su misma debilidad entitativa, necesite el complemento y el auxilio de los seres de razón según la expresión de Santo Tomás: el tiempo y otras cosas semejantes sólo en cuanto a su complemento dependen de la razón (1). No se trata, pues, de una pura forma "a priori" como pretende Kant. Hay un núcleo real, un dato positivo, pero son razones formales que sólo alcanzan su perfección *en y por el espíritu.*

b) *Seres de razón por transposición.*

Para explorar el orden de la cantidad en su estado puro (matemáticas) o bien para proporcionar una interpretación matemática de la realidad física (ciencias físico-matemáticas), la razón se ve obligada a realizar una reconstrucción simbólica de los seres reales, transponiéndolos de esta suerte al plano de los seres de razón (2). Hay por lo tanto un fundamento real, pero que, transpuesto y manipulado, da lugar a seres de razón, puesto que, como tales, no pueden existir en la realidad: v. gr., el número irracional, el número imaginario, el número transinfinito, etc. Tal la reconstrucción de la realidad física desde el punto de vista de las relaciones de medida que comporta y según las exigencias de una deducción matemática rigurosa.

---

(1) I, 10, 1, ad 5.
(2) MARITAIN, Degrés du savoir, págs. 273-286.

3) *Seres de razón fundados en la riqueza de la realidad (distinciones de razón).*

En este caso la razón, lejos de verse obligada a completar la realidad, se halla por el contrario agobiada por su misma plenitud, por su riqueza, que no puede abarcar por medio de una sola idea. De esta suerte, la realidad debe refractar, podríamos decir, en la razón su contenido en diversas nociones, cada una de las cuales reproduce un aspecto de la misma realidad, demasiado rica en su simplicidad para ser conocida en una sola idea.

Claro está que esta multiplicidad de nociones para conocer una cosa que en la realidad y entitativamente es una sola, es un mero artificio de la razón, algo que transcurre exclusivamente en el espíritu. Es el problema de las distinciones de razón, que constituye una de las categorías de los seres de razón.

4) *Relaciones de razón.*

He aquí una nueva categoría de seres de razón bien distinta ciertamente de las anteriores. Aquéllos se presentaban como seres determinados, cerrados en sí. Las relaciones, en cambio, significan una referencia, una mirada entre dos cosas, y se dividen según que las cosas relacionadas sean entidades extramentales, o bien que sean simplemente pensamientos, objetos de saber en cuyo caso tenemos las intenciones segundas.

a) Las primeras consisten en que un ser que no tiene realmente ninguna relación con aquel a que es referido por el espíritu, es concebido sin embargo como si tuviera alguna relación con dicho ser. Así, v. gr., se dice que Dios es creador con respecto a las creaturas siendo así que en Dios no puede haber ningún cambio, ninguna mutación. Sin embargo, este modo de considerar a Dios no está desprovisto de fundamento puesto que se apoya en la dependencia real que tienen las creaturas respecto de Dios. No es que Dios sea relativo a las creaturas, sino que éstas son relativas a El (1). Se trata por lo tanto de una relación de razón fundada en la realidad.

b) *Relaciones de razón entre los objetos de saber en cuanto tales.* Son más de razón que las anteriores puesto que sus términos no son realidades extra-mentales, sino objetos de saber en cuanto objeto. Por lo tanto los dos términos de dichas relaciones se encuentran en la misma razón, mientras que en el caso anterior, uno de ellos estaba en la realidad.

Sin embargo estas relaciones de razón tienen también su fundamento en la realidad puesto que se apoyan sobre los objetos conocidos, sobre un contenido inteligible, que corresponde a cosas reales. No son, por lo tanto, un

---

(1) Cfr. *S. Theol.,* I, 13, 7, ad 5.

producto puramente arbitrario del espíritu; son propiedades que convienen a las cosas en cuanto están en el entendimiento. Y como las cosas, en cuanto conocidas, se llaman intenciones primeras, las relaciones que en ellas se fundan reciben el nombre de intenciones segundas, constituyendo así el objeto de la Lógica.

Se fundan siempre en la realidad y de ahí su consistencia, que las hace capaces de constituir el objeto de una ciencia, pero en una realidad en estado segundo derivado, en una realidad refractada en el espíritu.

Formación de los seres de razón.

1) *La facultad formadora de los seres de razón.*

a) No pueden ser los sentidos externos, porque ellos no hacen más que recibir, registrar las cualidades sensibles externas.

b) No puede ser la voluntad cuyo objeto, el bien, sólo se halla en la realidad concreta (*bonum est in rebus*). Las ideas abstractas y universales no mueven el apetito.

c) No pueden ser los sentidos internos, ni siquiera la imaginación. Pueden sí éstos fabricar representaciones irrealizables, seres de razón, *materialiter,* pero no pueden percibir dichos objetos bajo la formalidad de ser.

Por lo tanto la única facultad propia o formalmente formadora de los seres de razón es la inteligencia.

2) *El acto formador de los seres de razón.*

El ser de razón se forma cuando la inteligencia trata de captar lo que no es, considerándolo bajo la formalidad y a la manera de ser. Por lo tanto es formador del ser de razón, aquel acto de la inteligencia que confiere el ser a lo que no es. Pero no es un acto simple, una pura visión creadora, pues lo que no tiene ser, la inteligencia sólo puede captarlo refiriéndolo al ser, dándole asi un ser prestado.

El espíritu necesita, por lo tanto, un modelo. No puede captar lo que no es sino concibiéndolo a la manera del ser y al propio tiempo disociándolo de lo que es, puesto que sabe que el objeto, construído por él, no es un ser real. De otra manera no podría discernir el ser de razón, del ser real.

Por consiguiente, el acto formado del ser de razón tiene algo de comparativo, sin ser propiamente una comparación, pues ésta supone dos términos existentes y en este caso uno de los términos se halla aún por hacer. Pero puede decirse que el ser de razón es captado por *connotación* con respecto al ser real. Esta connotación se requiere por un doble motivo: a) como punto

de apoyo; b) como revestimiento, por decirlo así, del ser de razón. Es la aplicación de una forma positiva a un dato negativo.

Ni siquiera en la formación de los seres de razón raciocinante la razón puede liberarse por completo de la realidad puesto que los construye con esencias o aspectos inteligibles percibidos en las cosas. No se trata pues de puros objetos separados de todo sujeto o realidad extra-mental; puesto que se construyen con elementos prestados por la realidad. Mas aunque sus ingredientes sean sacados de la realidad, los seres de razón en cuanto tales son siempre irrealizables.

3) *La verdad de los seres de razón.*

Al formar los seres de razón la inteligencia no comete error. Por el hecho de formarlos no les atribuye una existencia real, sino que se limita a captarlos *como si fuesen algo*. Todas las atribuciones que puedan hacerse a dichos objetos no suponen un juicio de existencia real sino tan sólo de *existencia ideal.*

Para comprender bien esto hay que tener en cuenta que el ser puede ser considerado desde puntos de vista diversos. Así, v. gr., el ser considerado desde el punto de vista de su existencia real *extra-animam* se divide en las diez categorías aristotélicas; considerado desde el punto de vista de su existencia en el espíritu significa *la verdad de la proposición* y tiene entonces mayor amplitud que el ser extra-mental. En efecto, en este caso puede llamarse *ser* todo aquello que puede constituir el sujeto o atributo de una proposición afirmativa aunque no tenga ninguna correspondencia con la realidad; y así se llaman seres a las privaciones y a las negaciones. En cambio, desde el primer punto de vista de la existencia real sólo puede llamarse ser aquello que implica una realidad extramental y así la ceguera y otras cosas semejantes no son seres (1).

Por lo tanto podemos decir que, para una substancia, el ser implica el ser en sí; para un accidente implica el ser inherente en un sujeto, para el ser de una proposición en cambio sólo se requiere que esta sea verdadera.

Podemos, pues, concluir con Juan de Santo Tomás que "la formación del ser de razón es fabricación o ficción pero no falsedad" (2).

---

(1) Cfr. Santo Tomás, *De ente et essentia*, cap. I, traducción de J. R. Sepich, Instituto de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires, 1940.
(2) *Lógica*, II P., q. II, art. IV.

La Intención Segunda

1) *Noción de Intención en general.*

El nombre de *intentio* evoca la idea de tendencia, de referencia a otra cosa: *in-tendere* (tender a...). No designa por lo tanto entidades estáticas, cerradas, sino por el contrario abiertas a otras cosas, ordenadas a otras cosas, comprometidas en el dinamismo de la vida.

a) En el orden de la actividad voluntaria, la palabra *intentio* designa el acto fundamental de la voluntad, en el que se juega el destino de la persona, pues compromete toda su actividad la prosecución del fin último que se ha fijado.

b) En el orden de la actividad intelectual, la palabra *intentio* tiene muchas aplicaciones. Designa en realidad todos los elementos del conocimiento pues todos *tienden* a un objeto.

2) *Noción de Intención en el orden del conocimiento.*

a) Lo que merece ante todo el nombre de intención en este orden, es *el acto mismo de conocimiento*, que, según todo su ser, está ordenado al objeto. Dice Cayetano (1) que la palabra *intención* significa lo mismo que *atención*, es decir, significa la visión de la mente. Es un acto del sujeto, pero un acto que está abierto por decirlo así sobre un objeto.

b) Ahora bien, como este acto de la mente depende así esencialmente del *objeto* hacia el cual tiende, se ha trasladado el nombre de intención al objeto que viene a ser directamente enfocado por la intención mental. De esta suerte la intención significa aquel objeto formal, aquel aspecto inteligible de la cosa que es considerado por la mente, o dicho de otra manera, el *objeto* en cuanto que es término del acto de conocimiento.

Tales son las dos acepciones principales de la palabra *intentio* que admite además otros sentidos secundarios, pues todo el orden del conocimiento se caracteriza por su intencionalidad o tendencionalidad, como lo ha demostrado ampliamente, volviendo de esta suerte a Aristóteles la moderna fenomenología de Husserl (2).

3) *Intención Primera e Intención Segunda* (3).

Debemos tener presente que el espíritu es dueño de las intenciones con las cuales escruta una cosa y la analiza. Pues bien, para distinguir dos órde-

(1) *In Porphirii Isagoge.*
(2) Cfr. *Investigaciones lógicas*, 4 tomos, ed. *Revista de Occidente.*
(3) JUAN DE SANTO TOMÁS, *Lógica*, II P., q. 2, art. 2.

nes muy distintos de consideraciones que el espíritu puede hacer sobre su objeto, se habla de una intención primera y de una intención segunda. No se trata de significar dos actitudes psicológicamente distintas sino dos órdenes de conocimiento objetiva y metafísicamente distintos.

Se llama en efecto *intención primera* aquel acto del entendimiento por el cual considera en las cosas que se le ofrecen *aquello que les conviene* en la naturaleza de las cosas, o sea en la misma realidad. En cambio se llama *intención segunda* aquel acto del entendimiento por el cual considera en las cosas que se le ofrecen *aquello que les conviene sola y exclusivamente por el hecho de hallarse en el entendimiento.*

Ambos actos de atención desembocan sobre el mismo objeto material: el objeto del conocimiento *pero para ver en él* dos aspectos totalmente distintos, conviene a saber:

a) En el primer caso lo que conviene a las cosas en la realidad, o sea las propiedades inteligibles que la cosa descubre al espíritu porque las posee en sí misma, la proyección en el orden inteligible de lo que la cosa es en realidad, en otras palabras, las propiedades del ser real. Se trata por lo tanto de una visión real porque descubre en el objeto conocido aquello que constituye las cosas en cuanto cosas.

b) En el segundo caso, en el término de la intención mental tenemos en cambio aquellas propiedades que se añaden a la cosa por el hecho de ser conocida, de hallarse en el espíritu. Esta nueva manera de existir, no ya en la realidad sino en el espíritu es fuente para las cosas de *nuevas propiedades,* las propiedades *del ser conocido en cuanto conocido.* Inútil sería advertir que esas propiedades no existen en la realidad exterior; en vano se buscaría en ella un género o una especie.

4) *Razón del nombre de Intención Segunda.*

La intención primera recibe este nombre porque constituye el término de la percepción *directa* de las cosas; justo es por lo tanto que llamemos intención segunda a lo que constituye el término de la percepción *refleja* que recae, no sobre las propiedades del ser real, sino del *ser conocido en cuanto tal.* Todo lo que sobreviene al ser en cuanto conocido supone el conocimiento previo directo de sus propiedades reales y constituye por lo tanto algo segundo, algo posterior a lo que le conviene en cuanto ser real.

Además, como designamos las cosas más oscuras en función de las que nos son más conocidas, y como las intenciones segundas tienen una debilísima entidad puesto que son inaptas para la existencia real, por eso se ha traspuesto a ellas el nombre de intención, para significar lo que el entendi-

miento concibe en virtud de esa atención segunda o refleja y que no es otra cosa sino una de las formas o especies del ser de razón.

Por eso usamos en Filosofía un mismo vocabulario con doble aplicación: a) *nombres de primera imposición* que designan las propiedades reales de las cosas y b) *nombres de segunda imposición* que designan las propiedades de razón o lógicas de los objetos de saber.

Conclusión.

¿Qué significa, por lo tanto, exactamente el nombre de intención segunda? Por él, dice Juan de Santo Tomás, se pueden entender dos cosas: 1) el acto segundo de atención del entedimiento que constituye *formalmente* la intención segunda; 2) lo que dicho acto del entendimiento concibe y eso es objetivamente segunda. Y esto es por lo demás lo que comúnmente se entiende por intención segunda, conviene a saber, aquella relación de razón atribuída por el entendimiento a las cosas que se hallan en él. Designamos por lo tanto con el nombre de intenciones segunda, todas aquellas cosas que conciben dichas intenciones, conviene a saber, el sujeto, el predicado, el silogismo, el género, la especie, etc. El nombre de intenciones primeras se reserva en cambio para aquellas cosas concebidas por la primera atención del entendimiento, conviene a saber, aquella que descubre en las cosas sus propiedades reales.

FR. MARIO AGUSTÍN PINTO O. P.

TEXTOS

SANTO TOMÁS DE AQUINO. CUESTIONES DISCUTIDAS DE LA VERDAD. — *Cuest. II, Art. II.*

SI DIOS SE CONOCE Y SE SABE A SÍ MISMO

Razones en contra

1. Se pregunta en segundo lugar si Dios se conoce y se sabe a sí mismo. Y parece que no. Pues el que sabe se refiere a lo sabido según su ciencia. Pero, como dice Boecio (in lib. *de Trinit.)* no lejos del final del libro: *la esencia en las divinas* (personas) *contiene la unidad, la relación empero multiplica la Trinidad(* a saber) *de las personas.* Luego es necesario que en Dios lo sabido sea distinto personalmente del que sabe. Pero la distinción en las divinas personas no tolera una locución recíproca, pues no se dice que el Padre se engendró porque engendró al Hijo. Luego no debe admitirse en Dios el conocerse a sí mismo.

2. Además en el Libro de las Causas *(propos. XV)* se dice: *"Todo el que sabe su esencia vuelve a ella completamente (reditione completa)".* Pero Dios no vuelve a su esencia, no saliendo nunca de ella, puesto que no puede haber vuelta donde no precedió la salida. Luego Dios no conoce su esencia y así se ignora a sí mismo.

3. Además, la ciencia es una asimilación (asemejamiento) del que sabe como con la cosa sabida. Pero nada hay semejante a sí mismo porque la semejanza no es (semejanza) de sí misma (para sí misma) (similitudo non sibi ipsi est), como dice Hilario (III *de Trinit.,* no muy lejos del final (del libro). Luego Dios no se conoce a sí mismo.

4. Además, *no hay ciencia sino de lo universal.* Pero Dios no es universal, porque todo universal existe por abstracción; de Dios empero, siendo

simplicísimo, no se puede hacer abstracción. Luego Dios no se conoce a sí mismo.

5. Además, si se supiera se entendería, *ya que el entender es más simple que el saber* y por eso compete a Dios con mayor razón. Pero Dios no se entiende. Luego no se sabe. Probación de la menor: Agustín dice (in lib. LXXXIII *Quaestionum*, quaest. 16 (quaest. 13 et 14): todo lo que se entiende (a sí mismo) se comprehende. Nada empero puede ser comprehendido a no ser lo finito, como pone de manifiesto Agustín en el mismo lugar (como arriba). Luego Dios no se entiende.

6. Además, Agustín razona allí mismo de esta manera: ni nuestro entendimiento quiere ser infinito aunque pueda porque quiere ser conocido para sí mismo. De lo cual resulta que aquel que quiere conocerse no quiere ser infinito. Pero Dios quiere ser infinito, siendo infinito, pues si fuese algo que no quisiera ser, no sería sumamente bueno. Luego no quiere ser conocido para sí mismo; luego no se conoce.

7. Pero se decía que, aunque Dios sea simplemente infinito y quiera serlo, sin embargo no es infinito para sí, sino finito; y así tampoco quiere ser infinito. Pero al contrario, (in III *Physic.) una cosa se llama infinita en cuanto es intranspasable y finita en cuanto es transpasable*. Pero, como se probó (in VI *Physic.)* lo infinito no puede ser transpasado por lo finito ni por lo infinito. Luego Dios, siendo infinito, no puede ser finito para sí mismo.

8. Además, *lo que es bueno para Dios es bueno simplemente*. Luego también lo que para Dios es finito, es finito simplemente. Pero Dios no es simplemente finito. Luego ni es finito para sí mismo.

9. Además, Dios no se conoce sino en cuanto se compara a sí mismo. Luego si es finito para sí mismo se conocerá a sí mismo finitamente. Empero no es finito. Luego se conocerá diferentemente de lo que es y así tendrá un conocimiento falso de sí mismo.

10. Además, entre los que conocen a Dios, uno conoce más que el otro según que el modo de conocer del uno exceda el modo de conocer del otro. Pero Dios se conoce infinitamente más que algún otro que le conozca. Luego el modo como se conoce es infinito; luego se conoce a sí mismo infinitamente y así no es finito para sí mismo.

11. Además, Agustín, (in libro LXXXIII *Quaestionum* (quaest. 32 in fine) prueba que uno no puede entender más que otro una cosa, de esta manera: Todo el que entiende alguna cosa diferentemente de lo que es, se engaña: y todo el que se engaña no entiende aquello en lo cual se engaña; por consiguiente todo el que entiende alguna cosa diferentemente de lo que es, no la entiende. Pues no puede entenderse algo sino como es. Luego,

siendo la cosa de una sola manera, de una sola manera es entendida por todos y por lo tanto ninguno entiende alguna cosa mejor que otro. Si por consiguiente Dios se entendiera a sí mismo no se entendería más que los demás que lo entienden, y así en algo se igualaría la creatura al Creador, lo cual es absurdo.

Prueba de la tesis

Pero está en contra lo que dice Dionisio (VII cap. *de divin. Nomin.*) que *la divina sabiduría, conociéndose a sí mismo, conoce todas las demás cosas. Luego Dios principalmente se conoce a sí mismo.*

Respondo que debe decirse que, cuando se dice que algo se conoce a sí mismo, se dice que ello es el cognoscente y lo conocido. De donde (se deduce que) para considerar de qué manera se conoce Dios a sí mismo, es necesario ver por qué naturaleza algo es cognoscente y conocido.

Debe saberse en efecto, que una cosa es perfecta de dos maneras. De una manera según la perfección de su existencia la cual le compete según la propia especie. Pero porque la existencia específica de una cosa es distinta de la existencia específica de otra, por eso en cualquier cosa creada la perfección de cualquier cosa tan lejos está de la perfección "simpliciter" (simple perfección) cuanto más perfecta se encuentra en las otras especies; de modo que la perfección de cualquier cosa considerada en sí misma sea imperfecta como parte de toda la perfección del universo, la cual consurge de las perfecciones de cada una de las cosas congregadas. De donde para que hubiese algún remedio para esta imperfección, se halla otra manera de perfección en las cosas creadas, en cuanto que la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra, y esta es la perfección del que conoce en cuanto que conoce, porque según esto algo es conocido por el que conoce, lo cual conocido en cierta manera se halla en él, y por lo tanto (in III *de Anima* (comm. 15 et 17) se dice que *el alma es en cierta manera todas las cosas porque está hecha para conocerlas todas (animam esse quodammodo omnia, quia nata et omnia cognoscere)*. Y según esta manera es posible que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo. De donde (se deduce que) esta es la última perfección a la que, según los filósofos, puede llegar el alma, de modo que en ella se describa todo el orden del universo y de sus causas, en el cual pusieron también el último fin del hombre, que consistirá según nosotros en la visión de Dios, porque según Gregorio: *"¿Qué hay que no vean los que ven al que lo ve todo?" ("Quid est quod non vi-*

deant qui videntem omnia vident?"). La perfección empero de una cosa no puede estar en otra según la determinada existencia que tenía en aquélla, y por lo tanto para que esté hecha para existir en otra cosa es necesario considerarla fuera de aquellas cosas que están hechas para determinarla. Y puesto que *las perfecciones y las formas de las cosas son determinadas por la materia,* de allí se deduce que *una cosa es cognoscible en cuanto se separa de la materia,* de donde (se deduce que) es necesario que también aquello en lo cual se recibe tal perfección de la cosa *sea inmaterial,* pues si fuese material, la perfección *sería recibida en ella según cierta existencia determinada* y así ni estaría en él en cuanto es cognoscible, a saber, en cuanto la perfección existente de uno está hecha para existir en otro. Y por lo tanto se equivocaron los antiguos filósofos que dijeron que lo semejante se conocía por lo semejante *(simile simili cognosci),* queriendo según esto, que el alma, que conoce todas las cosas, estuviera constituída naturalmente por todas: de modo que por la tierra conociera la tierra, por el agua al agua, y así de todas las demás cosas. Pensaron pues que la perfección de la cosa conocida tiene una existencia determinada en el cognoscente según que la tiene en la propia naturaleza. Empero no se recibe así en el cognoscente la forma de la cosa conocida; de donde el Comentador (Averroes) dice (in III *de Anima* (comm. 3) que el *modo de recepción con el cual se reciben las formas en el entendimiento posible y en la materia prima no es el mismo,* porque es necesario que en el entendimiento cognoscente se reciba algo *inmaterialmente,* y por lo tanto vemos que *según el orden de inmaterialidad en las cosas, según esto se halla en ellas la naturaleza del conocimiento:* las plantas en efecto y las otras cosas que están debajo de las plantas nada pueden recibir inmaterialmente y por lo tanto están privadas de todo conocimiento, como está manifiesto (II *de Anima* (III *de Anima,* comm. 66); el sentido recibe las especies sin la materia, pero sin embargo con las condiciones materiales; el entendimiento empero recibe las especies depuradas también de las condiciones materiales. De un modo semejante sucede también en el orden de los cognoscibles, pues las cosas materiales, como dice el Comentador (Averroes), *no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos intiligibles, puesto que sólo en potencia son inteligibles; pero se hacen inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente,* como también los colores son hechos visibles en acto por la luz del sol; pero las cosas inmateriales son inteligibles por sí mismas; de donde (se deduce que) son más conocidas según su naturaleza, aunque menos conocidas para nosotros. Por consiguiente *porque Dios está en el fin de la separación de la materia,* ya que está completamente inmune de toda potencialidad, queda sentado que *El mismo es sumamente cognoscitivo y sumamente cognoscible,* de donde (se deduce que) a su naturaleza, en

cuanto que tiene realmente la existencia, le compete la razón de cognoscibilidad. Y porque según esto es también Dios según lo que su naturaleza es para sí, según esto también conoce en cuanto que su naturaleza es sumamente cognoscitiva; por lo cual Avicena dice (in VIII *Metaphysicae (suae)* cap. VII a med. et cap. VI) que el mismo "entendedor" es también "aprehendedor" de sí mismo por aquello que su *quiddidad* despojada de la materia es la cosa que él mismo es.

Respuestas a las razones en contra de arriba

1. A lo primero hay que decir por consiguiente que la Trinidad de las Personas se multiplica en Dios por la relación que realmente hay en Dios, a saber, *por las relaciones de origen;* pero la relación que se consignifica cuando se dice: Dios se sabe a sí mismo, *no es alguna relación real, sino tan sólo de razón,* pues toda vez que lo mismo se refiere a lo mismo, tal relación no es algo en la cosa *(real),* sino solamente en la razón (de razón) por aquello de que la *(relación) real exige dos extremos.*

2. A lo segundo hay que decir que la locución por la cual se dice que el que se sabe vuelve a su esencia, es una locución *metafórica,* pues en el entender no hay movimiento, como se prueba (in VII *Physicorum* (comm. 20); de donde (se deduce que) hablando propiamente, no hay retirada o vuelta, sino que en tanto se dice que hay proceso o movimiento, en cuanto de una cosa cognoscible se llega a otra y en nosotros se hace por medio de cierto discurso, según el cual hay una salida y una vuelta hacia nuestra alma al conocerse a sí misma. Primeramente pues el acto que sale de la misma termina en el objeto, después vuelve sobre el acto y luego sobre la potencia y la esencia, según que *los actos se conocen por los objetos y las potencias por los actos.* Pero en el conocimiento divino no hay ningún discurso, como se dijo antes (ad I argum.) de modo que por lo cónocido llegue a lo desconocido; con todo sin embargo de parte de los cognoscibles puede hallarse cierto circuito en su conocimiento, a saber, *mientras el que conoce su esencia intuye las demás cosas, en las cuales ve la semejanza de su esencia,* y así en cierta manera vuelve a su esencia, no como si conociera su esencia por las demás cosas, como sucedía en nuestra alma. Pero con todo debe saberse que en el libro de las Causas ninguna otra cosa es llamada retorno a su esencia si no es la *subsistencia de la cosa en sí misma.* Pues las formas no subsistentes en sí, están derramadas sobre otra cosa y de ningún modo recogidas *en sí mismas;* pero las formas subsistentes en sí de tal manera se derraman

hacia otras cosas, perfeccionándolas o influyendo en ellas, que de por sí permanecen; en sí mismas y de esta manera vuelve Dios a su esencia en *sumo grado,* porque es providente de todas las cosas, y por esto saliendo y dirigiéndose en cierta manera hacia todas las cosas permanece en sí mismo fijo e inmixto.

3. A lo tercero hay que decir que *la semejanza, que es una relación real,* requiere *una distinción de cosas; pero a la que es tan sólo de razón le basta una distinción de razón en los semejantes.*

4. A lo cuarto hay que decir que *el universal en tanto es inteligible en cuanto está separado de la materia;* por consiguiente aquellas cosas que por el acto de nuestro entendimiento no han sido separadas de la materia, *sino que por sí mismas están libres de toda materia, son sumamente cognoscibles;* y así *Dios es sumamente inteligible* aunque no sea universal.

5. A lo quinto hay que decir que Dios no solamente se sabe sino que también se entiende y se comprende, aunque simplemente hablando, sea infinito; empero no es infinito privativamente pues (así) la razón de infinito conviene así a la cantidad; pues tiene la parte después de la parte hasta el infinito. De donde si lo infinito debe conocerse según la razón de su infinitud, de modo que se conozca la parte después de la parte (una parte después de otra), de ningún modo podrá ser comprehendido porque nunca se podrá llegar al fin, no teniéndolo. Pero *Dios es llamado infinito negativamente* porque su esencia por nada es limitada. Toda forma en efecto recibida en algo es acabada (limitada) según el modo de lo que la recibe; de donde (se deduce que) al no ser recibida en algo la existencia divina, puesto que él mismo *es su existencia (quia ipse est suum esse),* según esto su existencia no es finita, y en tanto se dice infinita su esencia. Y puesto que en cualquier entendimiento la virtud cognoscitiva, al ser recibida en algo, es finita, no puede nuestro entendimiento llegar a conocerse a sí mismo tan claramente como cognoscible es: y según esto no puede comprehenderse porque no llega al final del conocimiento en él mismo, lo cual es comprehender, como se ha dicho arriba. Pero ya que del mismo modo que la esencia divina es infinita también su virtud cognoscitiva es infinita, tan eficaz es su conocimiento cuanto lo es su esencia y por lo tanto *llega al perfecto conocimiento de sí mismo;* y según esto se dice que comprehende, no porque por medio de tal comprehensión se establezca algún fin para el mismo conocido, sino a causa de la perfección del conocimiento al que nada falta.

6. A lo sexto hay que decir que nuestro entendimiento, siendo finito según su naturaleza, no puede comprehender algo infinito o entenderlo perfectamente, y por lo tanto, supuesta esa su naturaleza, procede la razón de

Agustín; *pero la naturaleza del entendimiento divino es otra* y por eso la razón no se sigue.

7. A lo séptimo hay que decir que si se ahonda en la palabra "Dios", hablando propiamente, ni es finito para otro ni para sí; pero en tanto se dice finito, porque de este modo es conocido por sí mismo como lo es algo finito por el entendimiento finito, pues como el entendimiento finito puede llegar al final del conocimiento en una cosa finita, así *el entendimiento divino llega al final de sí mismo*. Sin embargo aquella razón de lo finito por la cual se dice intranspasable, *es la razón de lo infinito tomado privativamente*, del cual nada viene al asunto.

8. A lo octavo hay que decir que en todas aquellas cosas que designan cantidad en lo que se refiere a la perfección se sigue que, si algo es comparado (atribuído) a Dios como tal, sea simplemente tal; como si se compara a Dios lo grande, (se sigue) que sea simplemente grande. Pero en las cosas que se refieren a la imperfección no se *sigue*, pues no se sigue que si algo comparado a Dios es pequeño sea simplemente pequeño porque todas las cosas comparadas a Dios nada son y sin embargo no son nada simplemente. De donde (se deduce que) lo que es bueno para Dios es simplemente bueno, pero no se sigue que lo que es finito para Dios sea simplemente finito porque lo finito pertenece a cierta imperfección, pero lo bueno a la perfección; sin embargo en ambos algo es simplemente tal, lo cual se halla tal según el juicio divino.

9. A lo noveno hay que decir que cuando se dice que Dios se conoce finitamente esto puede entenderse de dos maneras. De una manera de modo que se refiera a la cosa conocida, de tal suerte que conozca que él es finito; y entendido según este (modo) es falso porque así su conocimiento sería falso. De otra manera de suerte que el modo se refiere al cognoscente, y así puede entenderse aún doblemente: de una manera en cuanto "*finitamente*" ninguna otra cosa significa que "*perfectamente*", de modo que se diga que conoce finitamente porque llega al final del conocimiento, y así Dios se conoce finitamente a sí mismo; de otra manera en cuanto *"finitamente" se refiere a la eficacia del conocimiento, y según esto conoce infinitamente porque su conocimiento es eficaz hasta lo infinito.*

Empero de que sea finito para sí mismo de la manera predicha no se puede concluir que se conozca finitamente a no ser de aquel modo que se ha dicho ser verdadero.

10. A lo décimo hay que decir que aquella razón procede según que "*finitamente*" pertenece a la eficacia del conocimiento, y así está manifiesto que no se conoce finitamente.

11. A lo undécimo hay que decir que cuando decimos que alguien en-

tiende más que otro podemos entenderlo de dos maneras: de una manera de suerte que *"más"* pertenezca al modo de la cosa conocida, y así ninguno de los que entienden entiende más que otro de la cosa entendida en cuanto que es entendida, pues cualquiera que atribuye a la cosa entendida más o menos de lo que su naturaleza posee, yerra y no entiende. De otra manera puede referirse al modo del cognoscente, y así uno entiende más que otro, como el ángel (más) que el hombre y Dios (más) que el ángel, a causa de la virtud de entender más potente. Y de modo semejante debe entenderse aquello que se toma para probar esto, a saber, entender la cosa diferentemente de lo que es, pues si *"diferentemente"* es el modo de la cosa conocida, entonces ningún inteligente entiende la cosa diferentemente de lo que es, porque esto sería entender que la cosa existe diferentemente de lo que es; si empero es el modo del cognoscente, así cualquiera que entiende una cosa material la entiende diferentemente de lo que es, porque *la cosa que tiene una existencia material solamente es entendida inmaterialmente.*

BIBLIOGRAFIA

INTRODUCCION ELEMENTAL A LA FILOSOFIA JURIDICA CRISTIANA, por *Joaquín Ruiz-Giménez*, Ediciones y Publicaciones Españolas, S. A., Madrid, 1945.

A sus méritos ya grandes con la Filosofía jurídica, obtenidos en plena juventud, añade Ruiz-Giménez el de esta clara y medulosa *Introducción a la Filosofía jurídica cristiana.*

Un prefacio, esclarecido a la luz de las grandes directivas del Magisterio de la Iglesia y animado con el más puro espíritu cristiano, nos manifiesta sus propósitos: "Por eso impórtanos reafirmar *racional*, aunque apasionadamente, el haz de principios esenciales que permitan reconstruir el universal concierto, sin sacrificar el alto rango de la creatura humana ni desconocer las capitales exigencias de las instituciones en que vive; tarea ésta y misión [...] no de las "ciencias" [...], sino de la sabiduría. [...]. Este es hoy primario deber nuestro: cooperar con ilusión y ahinco, en la medida de nuestras fuerzas, a la formulación de un cuerpo de doctrina filosófico-jurídica o, de modo más exacto y riguroso, de *Filosofía jurídica cristiana*, entretejiendo en ella —a ejemplo de ilustres maestros que nos abrieron ruta— inmarchitas verdades, ahora más lozanas que nunca, de la *síntesis tomista* y valiosas conquistas de los sistemas doctrinales modernos. [...]. Las páginas que siguen son un paso adelante en el cumplimiento de esta misión, vocacionalmente sentida y servida; o, si se prefiere, el pórtico del vasto edificio, puesto que en ella sólo se intenta fijar, concisa y brevemente [...] *la posibilidad y el sentido de una Filosofía cristiana del Derecho, en cuanto tal*, es decir, como *saber filosófico*, gobernador de las Ciencias jurídicas particulares, influído por las luces y confortaciones del Dogma católico, y aunque inserto en el amplio y materno regazo de la *Filosofía moral*, suficientemente

diferenciado, sin embargo, de la Etica "stricte dicta". Si en el curso de estas reflexiones [...] acertáramos a insinuar el papel cardinalísimo que nuestra disciplina ha de cubrir en la instauración del *orden social cristiano* exigido por el dolor de nuestra época, anunciado por el Padre Santo y en aras del cual la mejor juventud cristiana y española ha ofrecido ya y seguirá ofreciendo sus ilusiones y su sangre, nos florecerá en las manos y en el corazón una ofrenda que dejar a los pies de la Patria y a los del Señor, que espectante la vigilia" (págs. 10-11).

Bien que se trate de un libro de rigurosa Filosofía cristiana, en cuanto se mueve y organiza dentro de su órbita propia de Sabiduría natural confortada negativamente e iluminada *desde fuera* por la Verdad superior de la Revelación, la obra de R-G. posee todo el rigor filosófico y está elaborada dentro de una estructura de puras exigencias racionales.

La obra consta de tres Partes, de las cuales la primera versa sobre el "Concepto y caracteres de la Filosofía jurídica", la segunda sobre la "División y contenido de la Filosofía jurídica" y la tercera sobre las "Fuentes y método" de la misma.

La más extensa e importante de estas Partes es la primera. Contiene una Introducción general a la Filosofía y una Introducción especial al Saber jurídico. En un orden jerárquico ascendente R-G. penetra en los diversos grados del saber: la Ciencia, la Sabiduría natural o Filosofía, la Sabiduría, la Sabiduría sobrenatural o Teología, terminando con el saber práctico, que le sirve de punto de engarce con el segundo capítulo consagrado al saber jurídico. A este propósito reabre la discusión en torno al problema de la Filosofía moral cristiana y, admitiendo una subordinación de esta al Saber teológico, niega —con Ramírez y otros tomistas en contra de Maritain— que se trate de una subalternación estricta de aquélla a éste.

En el primer capítulo logra darnos una visión panorámica y honda a la vez de las distintas dimensiones y formas en que se estructuran la Sabiduría y las Ciencias. El saber amplio y seguro de R-G., bebido en las más abundante y diversas fuentes —fiel y honestamente registradas en las notas— organizado a la luz de los principios de la *Philosophia perennis* y acuñado y hecho carne propia en la meditación personal, se nos comunica en los amplios y ricos períodos de una prosa manejada con soltura y maestría y animada toda ella con la fuerza que sólo la convicción de una verdad poseída puede dar.

En el segundo y tercer capítulo de esta Primera Parte sobre el "Saber jurídico en sus diversas partes, emplazamiento y relaciones", R-G. supera la originalidad y hondura del primero —en que su mérito está más bien en el vigor de la síntesis— y nos da lo mejor de su obra, como que navega ya

en aguas propias y maneja el saber de su especialidad. Previa una magnífica descripción eidética —sin las restricciones deformantes de la escuela fenomenológica— tal como convenía a una Introducción, R-G. nos brinda una verdadera epistemología de los grados del saber jurídico. Entre "el estadio empírico y sentimental" inferior del saber jurídico y su ápice supremo de Sabiduría o Filosofía jurídica establece él el sector intermedio de la *Ciencia jurídica*, la cual, echando mano y organizándose sobre la Historia y la Sociología, cual materia, se organiza dentro del tipo de saber especulativo-práctico. La Ciencia jurídica viene a ser *"un conocimiento estrictamente "científico" sobre la realidad jurídica, apoyado en lo que en ésta, bajo una superficie singular y contingente, hay de universal y necesario"*, (pág. 76). "La *Ciencia jurídica* puede verse [. . .], como plano o estrato intermedio en el movimiento del intelecto práctico, a dos tercios de camino entre el *juicio universalísimo* del sentido moral y el *juicio concretísimo* de la prudencia, pero inseparable —en cuanto se vuelva a un enfoque dinámico— de los demás momentos o fases de dicho flujo sintético, lo que la hace conectarse por títulos distintos con esas otras formas inferiores y superiores del saber: por abajo, con la prudencia y con la *técnica*, y por arriba, con la *Filosofía*, tanto con la Lógica, de que se vale y en que se apoya para la construcción de los conceptos y el progreso correcto del discurso [. . .], cuanto con sus otros sectores —físico, ético, ontológico— de donde recibe supuestos, que manipula *acríticamente*" (pág. 82). De este modo la "Ciencia jurídica" se coloca en la zona intermedia entre los principios especulativo-prácticos de la Etica y los práctico-prácticos de la prudencia, de un modo análogo al de las ciencias inductivas, ubicadas entre la Filosofía natural y la experiencia; bien que con un mayor influjo de la Filosofía en el caso de la Ciencia jurídica, ya que "si en las que versan sobre el mundo físico esa subordinación no siempre se divisa a un primer examen, es en cambio, notorio y evidente en las que enfocan la realidad moral, inexcrutable si no se tienen luces e ilustraciones adecuadas sobre el fin supremo y los últimos principios del obrar humano" (pág. 83). Ciencia normativa, especulativo-práctica, entre los universalísimos principios prácticos de la moral y las normas ajustadas al caso singular de la prudencia: tal la Ciencia jurídica. Con lo cual no vemos la oposición substancial que R-G. cree ver entre su posición y la de las ciencias morales intermedias de Maritain y de Simón (pág. 109), sino en el nombre: ciencias *práctico-prácticas* que llaman estos filósofos franceses, y ciencias *especulativo-prácticas* que llama nuestro autor hispano. Con diferentes nombres ambas posiciones colocan un saber normativo intermedio entre filosófico y el empiriológico.

Mas esta Ciencia jurídica no se basta así misma. Su mismo estado inter-

medio reclama sobre sí el Saber supremo de los primeros principios, en que ella se apoya y de que se nutre: la Filosofía jurídica en sus diversas ramas. De aquí que R-G. se ocupe inmediatamente en su Introducción de esta Sabiduría del Derecho. En una visión panorámica nos presenta la síntesis de las posiciones fundamentales sobre esta disciplina. Contra el positivismo y posiciones análogas R-G. defiende con vigor la validez y legitimidad de esta disciplina (págs. 87-89). Con el seguro método escolástico y previa descripción y definición nominal de este saber, se adelanta luego en la definición real (esencial) por género y diferencia, llegando, a través de un análisis fino y rico en sugerencias históricas (págs. 93-103) a establecer la siguiente definición de la Filosofía del Derecho: "*Saber supremo y totalitario del orden de los actos humanos en relación al bien común terreno, logrado a la luz natural de la razón;* definición que busca su último apoyo en el pensamiento mismo de Santo Tomás de Aquino cuando, en glosa a los textos aristotélicos, señala a la Filosofía moral, como objeto, el "ordo quem ratio considerando facit in operatiniobus voluntatis"; y cuando pone en la *paz* de la convivencia, en el *bien común,* el término de la Justicia" (pág. 103).

Muy acertadamente subraya R.G. la distinción entre Filosofía jurídica y Derecho natural —que con frecuencia han identificado, al menos *exercite* o implícitamente no pocos escolásticos— ya que aquélla se relaciona con éste "como continente a contenido o, en otros términos" (pág. 104), el *Derecho natural es materia de la Filosofía jurídica,* es "El conjunto de *principios universales,* captables a la luz de la razón que *informan el orden jurídico* en la *medida en que resulte exigido por la textura misma de nuestra naturaleza"* (pág. 105), o "aquella *parte de la Filosofía jurídica,* que estudia *por sus causas supremas,* y a la *luz de la razón,* el *orden de los actos humanos al fin temporal* o *bien común* en cuanto resulta de las *exigencias específicas de nuestra naturaleza humana"* (pág. 106). Es éste uno de los puntos, como bien lo anota el autor en diferentes pasajes de su obra, donde la Filosofía jurídica se ha beneficiado de los grandes sistemas contemporáneos —Stamler, Kelsen, Fenomenólogos, etc.— que han ayudado a precisar y determinar el ámbito propio de la Filosofía jurídica. A la luz de la rica doctrina tradicional e incorporando a ella no las soluciones pero sí los aportes parciales de tales sistemas filosóficos contemporáneos, substancialmente erróneos, el autor logra precisar los distintos sectores comprendidos por la Filosofía jurídica: "Esa *ciencia filosófica especulativo-práctica* recae sobre *el obrar* del hombre en su realidad ontológica y en su cualificación moral. No está, pues, su objeto contenido en *las reglas o métodos* del saber jurídico, con lo que se diluiría en mero Lógica o en Gnoseología; ni tampoco en el ser *ut ens,* en el máximo plano de abstracción, transformada en mero capítulo de la Ontologia; ni son

simplemente *los valores* que dàn sentido a la conducta, ya que entonces quedaría en flotante sector de la Estimativa; ni, por último, la escueta sucesión —aún filosóficamente examinada— de los ordenamientos positivos, pues con ello no traspasaría los linderos de la Historia Universal o de la Filosofía de la Historia. *Las cuatro cosas convergen en la Filosofía del Derecho: la indagación lógica y crítica* que la constituye en *teoría de la ciencia* y de los otros grados del saber jurídico (*prudencia y técnica*); *la indagación ontológica* que la eleva a *teoría del ser jurídico;* la *indagación ético-moral* que la hace teoría de la conducta jurídica, y la *indagación histórica* o, si se prefiere, fenomenológica —en expresión de Vanni y del Vecchio— que la extiende a *teoría de la evolución del Derecho,* sin perjuicio de que bajo la luz de Sabiduría queden refundidos todos estos aspectos *en unidad más alta y radical*" (págs. 108-109). Del mismo modo logra también determinar los caracteres noéticos de la Filosofía jurídica: 1) *saber de Sabiduría,* 2) *especulativo-práctico,* 3) cuya misión es "*esclarecer y gobernar, defender y juzgar a los otros grados inferiores* del saber jurídico [...], y además *dirigir,* puesto que es conocimiento *práctico,* el obrar de los hombres hacia su *bien común* o terrena felicidad, condición y preámbulo de la eterna" (pág. 109). Todos esos aspectos de la Filosofía jurídica son otros tantos puntos de investigación abiertos a la Filosofía tradicional, a los que deberá ésta aplicarse sin detenerse casi exclusivamente en el Derecho natural, como lo han hecho gran parte de sus representantes, para incorporarlos a su síntesis a la luz de sus principios ónticos perennes.

Magnífico y de honda penetración epistemológica es el cuadro de las relaciones que median entre los distintos grados del saber, que, con ocasión de ubicar noéticamente la Filosofía jurídica, nos ofrece el autor (págs. 109-121). A este propósito y en conexión sin duda con la diferencia por él asentada entre Filosofía jurídica y Derecho natural, R-G. intenta asignar a la Filosofía jurídica un cuasi objeto formal accidentalmente distinto de la Etica, para constituirla como disciplina distinta, bien que subalternada e informada por ésta. "Paralelamente aparécesenos el mundo de la *Filosofía práctica* orientada a la dirección de la actividad humana, bien sea como uso de la libertad, tarea y oficio de la *Etica* o *Filosofía moral* "lato sensu"; bien sea en la proyección exterior y fabril de la persona, de que entiende la *Filosofía del arte,* subdivididas a su vez, una y otra, según los varios sectores parciales que enfoquen en disciplinas subordinadas, destacándose de entre todas ellas, a nuestro intento, la *Filosofía jurídica*" (pág. 112). No se trata evidentemente de reeditar la tesis kantiana separando el Derecho de la Moral. Precisamente el libro de R-G. es un vigoroso alegato contra semejante desgarramiento monstruoso del obrar humano (véase, p. ej., pág. 111). Se trata únicamente de

una cuestión epistemológica de si la Filosofía jurídica puede constituirse —"subalternada", pero distinta de la Moral— como disciplina propia, o si es sólo una parte de la Filosofía moral. Acaso el problema sea un tanto verbal y en todo caso el autor, aunque parecería inclinarse por la diferencia y subalternación de la Filosofía jurídica a la Etica, sin embargo, deja en suspenso la última palabra: "*En cuanto práctica,* [la Filosofía jurídica], mantiene con la Filosofía moral [. . .] *vínculo de filiación,* como parte suya o, cuando menos, como disciplina subalternada por *razón del objeto* —vista la "juridicidad" como diferencia accidental dentro de la "moralidad"— y, además, propia e inmediatamente por razón de los principios que toma indudablemente de aquélla" (pág. 117). Nosotros creemos, sin embargo, que, siendo el saber jurídico un conocimiento normativo, en suprema instancia gnoseológica, un conocimiento que alcanza el ápice de la *Sabiduría,* no puede no coincidir con la Sabiduría moral o Etica, de la que no se distingue sino como parte dentro de un todo.

Lo que no nos gusta —por la confusión epistemológica que puede engendrar— es el que se hable de Derecho como de "un sector no exclusivamente de la conducta racional y libre del hombre, sino también, en gran medida, de un *artefacto* de éste, de una *obra de arte*" (pág. 115). Sólo en un sentido muy lato podría hablarse del Derecho como arte, en aquel mismo sentido en que puede decirse del *obrar* que es un *hacer.*

El último capítulo de esta primera parte trata de las relaciones de la Filosofía jurídica con la Sabiduría sobrenatural de la Fe y la Teología, estableciendo las condiciones de un Saber jurídico cristiano.

La Filosofía jurídica recibe la confortación de la Sabiduría sobrenatural como toda Filosofía, y más que las otras partes de ésta, en cuanto ha de reconocer sobre sí un fin sobrenatural cristiano, en que el propio fin natural del derecho ha sido integrado y ha de *subordinarse* sin *subalternarse* a la Teología —en este punto R-G. toma posición junto a Ramírez contra Maritain— y conservando toda su estructura de Sabiduría natural dentro de su órbita propia. En síntesis, la *Filosofía jurídica* se distingue de la Teología por su objeto formal, pero ha de tener en cuenta "*las circunstancias existenciales*" del hombre, para recibir "*el control negativo* y *la ayuda positiva* de la Revelación, que les brinda un manojo de *verdades,* fecundísimas para resolver el problema de lo justo natural, de la dotación de derechos y deberes fundamentales a toda persona humana", etc., y mantener "*contacto con la Teología,* no para subalternarse a ella, pero sí para *subordinársela*". De este modo "nuestra *Filosofía jurídica* será sin deformación pero sin cobardía, *una auténtica Sabiduría cristiana*" (págs. 130-131).

Más aún; el autor no se contenta con profesar vagamente una Filosofía

cristiana, sino que decididamente se coloca bajo el signo de la Filosofía más auténticamente cristiana, cual es la de Santo Tomás, de la *Philosophia perennis* (pág. 132). Pero no es un tomismo estrecho el que R-G. quiere reeditar —lo cual, entre paréntesis, sería deformar el tomismo en su más auténtico espíritu de Sabiduría del ser, abierta por ende, a las inagotables revelaciones inteligibles de éste— sino hacer "retoñar con lozanía las viejas verdades", pero sin dejar de absorber "el agua limpia que haya en esas fuentes" (pág. 133); a fin de que aquellas viejas verdades, eternas como el ser que aprehenden", crezcan en nuestro interior y luego[...], se proyecten por doquier bajo una constelación de signos que digan triunfo del *espiritualismo* [...]; del *realismo* [. . .]; del *intelectualismo* [. . .]; del *pluralismo ontológico o diferenciación analógica del ser jurídico* [. . .]; del *personalismo conjugado a la afirmación de los valores comunales*" (págs. 133-134).

Tal, en síntesis, el rico contenido de la Primera Parte de la obra de R -G., la principal en extensión, hondura e importancia.

La segunda y tercera Parte, en línea de continuidad ideológica y espiritual con la primera, tiene más de "Introducción" de texto universitario que la primera, donde el autor, rebasando el cuadro del manual, ha desarrollado más su propio pensamiento personal. Expresan ellas lo concerniente a la Temática o contenido y a las Fuentes y Método, respectivamente, de la Filosofía jurídica. En la primera de estas secciones se expone el plan de la materia, las partes que debe comprender la Filosofía jurídica, reducidas por el autor a cuatro: "Entraría en el campo de visión, primero el *orden* de nuestra razón en el *conocimiento* del Derecho ("Lógica jurídica" si se quieren buscar analogías expresivas); llegaría después, como cuerpo o parte central, el análisis de la *realidad jurídica* en sí misma, en su esencia y su existencia, con todas sus implicaciones y ligámenes ("Ontología jurídica"); más allá tendríamos la investigación de *cómo el hombre* vive concretamente en el ambiente del Derecho, de cómo se entraña en su vida íntima, repercute en su moralidad y pone en juego su prudencia ("Etica jurídica", por prolongar de algún modo esta elástica rotulación); y cerraríase el esquema con la exposición de los principios rectores de la "fabricación" del Derecho como obra exterior humana ("Técnica o Arte jurídico")". Sin embargo, añade a continuación R-G., "sin perjuicio de conservar lo esencial de este esquema, parécenos hoy indispensable, sin embargo, para mantenernos absolutamente fieles a nuestra definición de la *Filosofía jurídica* y a su verdadera índole noética, distinguir lo que llamaríamos *supuestos liminares y temas conexos* frente a sus *temas o problemas específicos*" (pág. 192). Los cuatro temas principales específicos de la Filosofía jurídica, antes apuntados, han de desarrollarse, pues, dentro de este marco de disciplinas antecedentes, consecuentes o conexas

—que R-G. señala en las páginas siguientes de este capítulo— para alcanzar así su entero esclarecimiento a la luz integral de la Sabiduría natural y sobrenatural.

La última Parte de la obra enumera las Fuentes y establece el Método propio de la Filosofía jurídica.

Cada una de estas Partes está seguida de numerosas notas, donde el autor ha señalado cuidadosa y eruditamente las fuentes utilizadas. Y al final ha colocado una minuciosa bibliografía relacionada con el tema del libro.

Obra de texto universitario, el libro comentado, sobre todo su Primera Parte que le da estructura y esencia, rebasa ampliamente su finalidad didáctica. Bajo sus amplios períodos, todos los elementos materiales de su disciplina, a la luz de la *Philosophia perennis* del Angélico Doctor, reciben organización vital y son acuñados con fisonomía propia en el crisol de la meditación personal del autor.

R-G. conoce amplia y hondamente la Filosofía jurídica, a la vez que está en posesión de una sólida formación filosófica general. De la conjunción de ambos saberes, o mejor, del resultado de añadir e iluminar éste a aquél, ha logrado madurar y brindarnos esta *"Introducción a la Filosofía jurídica cristiana"*, cuya originalidad y mérito no está tanto en sus elementos —bien que en más de uno ha ahondado profundo— cuanto en la unidad de la síntesis, en ese modo personal y verdadero con que ha sabido *ver* y *penetrar* de nuevo este tema viejo y eterno de la Filosofía jurídica, ha logrado, en una palabra, dentro de los límites de un texto de "Introducción" la *originalidad en la verdad*, y en la verdad total, sin excluir a la misma Verdad revelada.

De aquí que, aunque escrito con las preocupaciones de la docencia para servir de guía a sus alumnos de la Facultad de Derecho de la Universidad Central de Madrid, el libro de R-G. posea, al menos en no pocos de sus puntos y ciertamente en la unidad de su síntesis, el alcance de una obra de Filosofía sana y verdadera y también original, en la cual tendrán algo que espigar aun los maestros de la Filosofía.

Y al cerrar el hermoso libro de este joven cristiano filósofo —en que se reunen de nuevo las notas salientes de la Ciencia jurídica española: el *Catolicismo* y la *Filosofía jurídica*— pensamos en la *España eterna* —la de los conquistadores legendarios, la de los santos heroicos y la de los sabios profundos, la de los Vitoria, Suárez y Cano—, que revive, en nuevos y vigorosos retoños, la grandeza de su alma inmortal, que es también la nuestra.

P. D. — Después de compuestas las planchas de esta nota, en la Ciencia Tomista de Junio del corriente año, nos llega la crítica que el P. T. Urdánoz hace también a la subalternación del Derecho a la Moral defendida en la obra de R-G. (p. 336 y sgs.).

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.

TOMAS D. CASARES, La Justicia y el Derecho, 2ª. ed., Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

No todas las disciplinas que constituyen el saber humano en su integridad han recibido en igual grado el benéfico influjo que trae consigo el renacimiento actual de la filosofía escolástica. Sectores hay, y entre ellos debemos contar a la filosofía del derecho y del estado, donde el aporte del pensamiento neo-tomista a la solución de los nuevos problemas que se plantean, no es tan grande y decisivo como lo exige la riqueza doctrinal que esta filosofía posee. Piense el lector en Santo Tomás, Soto, Vitoria, Suárez...

La moderna filosofía jurídica, al adquirir *de facto* vida como saber independiente, se ha visto en la necesidad de establecer su objeto, método y problemática propios. Por otra parte, el derecho escrito ha tenido un desarrollo tan grande, que ha llegado a producir, al igual que las ciencias naturales, el tipo del especialista. Esto recarga de dificultades la labor del filósofo. Generalmente, a toda sistematización filosófica precede el trabajo arduo de conocer aquellas disciplinas cuyos objetos inciden en alguna manera en el plano del saber superior; trabajo arduo pero necesario para el control y seguridad de las conclusiones filosóficas. La intuición de una ley general en uno o pocos fenómenos es don que los dioses reparten con usura.

Si se hace necesario un cierto dominio de las disciplinas jurídicas como condición previa para la tarea filosófica de quien fija su objeto en este campo del saber humano; no menos imprescindible se hace la posesión del *habitus* filosófico. Este mismo *habitus* de las ciencias jurídicas constituye una dificultad: es necesario que el filósofo del derecho lo tenga, pero también es necesario que lo supere y obre con su *habitus* propio de filósofo. La historia nos ha enseñado en Descartes adonde lleva hacer una metafísica con el *habitus* de las matemáticas. Y cierta escuela contemporánea nos muestra adónde puede llevar el hacer una filosofía jurídica con el *habitus* del jurista y no del filósofo: a crear una "filosofía para juristas", en la que lo más esencial del derecho se relega al dominio de lo metajurídico.

El cielo ha dotado a Casares para iniciar en nuestra patria la recuperación de la filosofía del derecho para el tomismo. En él se aúnan un amplio dominio de las disciplinas del derecho, su profesión de juez, que lo constituye como "lo justo animado" en frase de Aristóteles, y como coronación, su saber metafísico hecho existencial, vivido. Ello hace que la reducción de lo jurídico a lo moral y de lo moral a lo metafísico se realice en el pensamiento de Casares con cierta connaturalidad. A esto también se debe esa humedad emocional que hay en todas las páginas de *La Justicia y el Derecho*.

En esta labor de dar la respuesta tomista a los problemas de la filosofía del derecho, Casares ha dejado de lado todo lo que pudiera ser o parecer decorativo, y nos da substancia de tomismo puro. A veces la referencia a determinadas posiciones filosóficas, debe hacerlas el lector por su cuenta y riesgo.

Quisiéramos enumerar dentro de los límites que tolera una modesta nota bibliográfica, lo que a nuestro juicio hay de más notable en el aporte de Casares a la filosofía jurídica.

Casares establece claramente contra Stammler que la justicia no es el fin del derecho, su estrella polar. Decir esto comporta una inversión, cuya consecuencia más inmediata, y no negada, es la posibilidad de un derecho injusto. Dos razones de índole metafísica militan contra el formalismo: primero, el mismo concepto de perfección: "La perfección es un adelantamiento en el proceso de la asunción de la materia por su propia forma. Es, pues, un proceso estrictamente intrínseco al ser o realidad de cuya perfección se trata. Ser perfecta una determinada realidad es ser plena y acabadamente lo que la constituye en su especie. Si el derecho puede ser tal, es decir, tener esencia de derecho, estar formalmente en su especie sin ser justo, hacerse justo no sería para él progresar o perfeccionarse sino ser otra cosa; pasa a ser una realidad distinta al recibir una formalidad nueva, cual sería la formalidad de la justicia que antes no tenía" (pág. 17); segundo, lo contradictorio que es establecer un ideal como teóricamente inalcanzable. Es menester, pues, retornar a la concepción aristotélica de la justicia como virtud. Esto implica entonces hacer del derecho el fin de la justicia. El haberlo hecho resaltar es uno de los grandes méritos de Casares. A ello lo ha llevado la doctrina tomista de la analogía que Casares aplica fructuosamente a las realidades que suelen recibir el nombre de *derecho*.

Si bien el derecho en el sentido de "lo justo" —objeto de la justicia— es una *denominatio extrinseca*, ha sido un acierto de Casares retornar a la tradición tomista y hacer del derecho en el sentido objetivo el *subjectum attributionis* del saber filosófico-jurídico. Como fruto inmediato esto trae consigo una mejor comprehensión del ser social del derecho y de su referencia intrínseca al bien común, y evita, a su vez, el peligro de exagerar el personalismo ético.

Debemos llamar la atención acerca de sus consideraciones sobre la ley y el derecho natural. Es preciso confesar que muy pocas veces se ha expuesto con la profundidad metafísica con que lo hace Casares, la tesis de la racionalidad como constitutivo formal de la ley. Otro tanto hay que decir de su exposición acerca de la esencia del derecho natural. El filósofo tomista ha evitado cuidadosamente hacer de este derecho una concepción abstracta del

orden jurídico, una legislación ideal que haga inútil todo ulterior derecho positivo; pero ha evitado también caer en el formalismo y admitir un derecho natural de contenido variable.

Su exposición hace ver con claridad qué presupuestos filosóficos hay detrás de todas esas concepciones que se agrupan equívocamente bajo el rótulo de jusnaturalismo.

La misma subordinación del orden jurídico al orden moral establece a aquél en el dominio de lo práctico. Quien se asome pues a esta región del obrar humano, ha de poseer no sólo los principios especulativos sino también un fino sentido de la realidad concreta. Muy bien ha comprendido Casares esta situación existencial del derecho, y fruto de ello son las finas observaciones que encontramos en cada página de su obra, y muy especialmente, cuando trata del derecho cristiano y de los actos de legislar y juzgar como actos de la virtud de la prudencia.

Lejos nos llevaría el discernimiento de todos los valores de esta obra, que es fruto de madurez intelectual. Queda al lector el placer de hacerlo y llegar en este libro de pensar hondo y riguroso, a una experiencia de tomismo viviente.

G. BLANCO.

FILOSOFIA MODERNA Y FILOSOFIA TOMISTA, por *Octavio Nicolás Derisi*, 2 tomos (2ª. ed. del tomo 1º. y 1ª. del 2º. tomo). Guadalupe y Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

El espíritu que anima y vivifica dos sistematizaciones de la filosofía es el objetivo constantemente perseguido por el autor de "Filosofía Moderna y Filosofía Tomista". Y es justamente esta finalidad, con tanto acierto, profundidad y valoración crítica alcanzada, lo que da unidad a esta serie de monografías, algunas de ellas verdaderos libros, como el capítulo VIII del segundo tomo, consagrado a la axiología y al personalismo ético de Max Scheler.

Ante una mirada superficial, podría quizás parecer este libro un conglomerado de diversos artículos; pero Derisi, verdadero filósofo del más auténtico cuño tomista, ha sabido "informar" y dar unidad orgánica a ese conjunto.

El alma de la filosofía captada con tanta precisión por el autor de esta obra, es el ser, ese ser que si está presente, todo lo explica, y cuya ausencia hace ininteligibles y absurdos incluso los esfuerzos más metódicos y

geniales de los filósofos. Por eso puede expresar Derisi desde el comienzo de su obra, "frente a estos problemas (el gnoseológico-metafísico y el práctico-moral)... o el hombre acepta el ser y sus exigencias... en el orden del conocer y del obrar... o vaciándose del ser de fuera y de dentro... intenta encerrarse en su inmanencia pura, para proyectar fenoménicamente en su seno el objeto de su conocimiento y las imposiciones y normas de su actividad práctica" (tomo I, cap. I, pág. 18-19). La posición del hombre frente al problema gnoseológico-metafísico, es estudiada por el autor, sobre todo en el capítulo IV del tomo I, en el cual traza con mano segura la posición del filósofo tomista con su sometimiento al ser, fruto no de un ciego impulso sino basado en el mismo análisis del propio acto cognoscitivo (capítulos II y III, tomo I).

La duda, como instrumento valorativo del valor de la inteligencia, no ha sido desconocida para Santo Tomás, al contrario. Pero en su mismo planteamiento encuentra el Doctor Angélico su imposibilidad absoluta, "porque la duda, como todo pensamiento, tiene un sentido (desde que se la mantiene como duda) derivado del objeto que significa. Un pensamiento sin *algo*, sin el ser que significa, es imposible", porque "sin el ser, sin algo en que se piense, tendríamos un *impensable*" (pág. 81, tomo I).

Pretender asumir la posición de Descartes, y pretender vaciar "del contenido de realidad la inteligencia" (tomo I, pág. 161), constituye un absurdo mayúsculo, pues el único instrumento para resolver el problema de la inteligencia es esta misma. Este divorcio de la inteligencia frente al ser, con sus consecuencias, estaban atemperados en Descartes por sus prejuicios realistas y su misma fe cristiana; pero sus principios gnoseológicos, sintentizados en el famoso "cogito, ergo sum", seguirán su curso por un momento detenido por razones enteramente extrínsecas y aún opuestas a su dinamismo interior.

Los capítulos II y VII del tomo II, sobre todo, ilustran de una manera harto elocuente y con una argumentación de hierro cómo la herencia idealista, legado funesto de la duda metódica universal de Descartes, invade poco a poco la conciencia y el obrar de los filósofos. Ya no se empieza por el problema del ser, ya no se busca primero el objeto de la inteligencia que ilumine inteligiblemente el mundo exterior que rodea al hombre, para luego, "encendida la luz de su conciencia", volver sobre sí mismo, reflexionar sobre los propios conocimientos, analizarlos y discernirlos con la determinación de su alcance real (pág. 36, tomo II). La primera actitud, que fué la actitud de Santo Tomás, que es sin duda alguna la más penosa, pero al mismo tiempo la más segura, porque "en su término alcanza el esclarecimiento, integración y armonía del ser... del ser consigo mismo y con sus causas (metafísica), y del ser con el ser de la inteligencia" (gnoseología) (ibidem), es abandona-

da porque ya no responde al espíritu moderno. El *teocentrismo* medioeval, que dió vida, forma y unidad a la Edad Media, se manifestó en todas las formas de la cultura, pero principalmente en la filosofía. En la filosofía tomista, verdadera culminación y expresión eterna de toda una época, el ser desempeña el papel principal en la solución de los grandes problemas gnoseológico-metafísicos y morales. El es quien da apoyo ontológico y gradación jerárquica a toda la diversa gama de la realidad que en un primer momento se nos mete por los ojos (cap. V del segundo tomo).

La Edad Moderna alteró el orden. Epoca esencialmente individualista y *antropocéntrica,* volcó su reflexión sobre sí misma. La metafísica fué desplazada del primer plano por la gnoseología, como Descartes lo había intentado, inaugurando este período tan trágico y funesto de la filosofía moderna, que cada día a pesar de esporádicas tentativas de conciliación y de vuelta al ser (Brentano, Max Scheler), se aleja cada vez más del ser y por consiguiente del Ser en toda su plenitud, para centrarlo todo en el hombre y constituirlo en la norma suprema de su inteligencia, de su voluntad y de toda su actividad (cap. VII, t. II).

Este camino para conocer el valor de la inteligencia, que dirige inmediatamnete la reflexión hacia el hecho mismo del conocimiento, en busca de su poder real de captación de la realidad, es indudablemente mucho más directo que el anterior y está más en consonancia con el espíritu crítico de la Edad Moderna; pero no por eso deja de estar expuesto a gravísimas dificultades, porque "requiere una penetración tan aguda en la visión reflexiva sobre la conciencia e implica tan grave y casi insuperable peligro de deformar la compleja y misteriosa realidad del conocimiento... que es poco menos que imposible no sucumbir a tan árdua empresa, cuando se la comienza por tal camino" (pág. 37, tomo II). De hecho, como anota acertadamente Derisi, la historia de la filosofía demuestra esta verdad a carta cabal. Los diversos estudios sobre Kant, sobre todo los contenidos en los capítulos II y VII del tomo II, hacen ver paso a paso y con claridad meridiana cómo la triste herencia de Descartes, la ruptura entre la inteligencia y la realidad externa (el ser), lleva inevitablemente a la solución idealista de Kant, por un lado, pasando por la línea intermedia de Malebranche, Leibniz y Spinoza, y desembocando por último en el panteísmo idealista trascendental de Hegel y por otro en el empirismo de Locke y Berkeley con su último término en el escepticismo positivista de Hume.

La deformación del acto del conocimiento, peligro bien real por cierto cuando se comienza por el problema gnoseológico, lleva a Kant a deformar de entrada el acto mismo del conocimiento que pretende analizar. Para el filósofo de Koenisberg "el concepto es una copia o representación de la rea-

lidad, una imagen inmanente de una supuesta realidad trascendente" (pág. 48, tomo II). De ahí, de esa posición inicial es llevado Kant a derivar de la inteligencia misma toda universalidad y necesidad y consiguientemente "se aplica a analizar el funcionamiento mismo de nuestra actividad cognoscitiva para descubrir en ella tales caracteres por los que se constituye la objetivación de los fenómenos" (pág. 214, tomo II). Y laboriosamente levanta Kant toda su teoría sobre los juicios analíticos y sintéticos y su método trascendental, tan lógicamente criticada por Derisi en el capítulo V del tomo I. Ya está enteramente rota la comunicación con el objeto-ser, y por consiguiente se ha cerrado un verdadero anillo de hierro en torno al sujeto, es decir, estamos ya ante la subjetividad inmanente de la cual ya no se podrá salir jamás mediante ningún esfuerzo válido. De ahí al agnosticismo, para quien la realidad en sí queda más allá de la inteligencia o simplemente no existe, o al irracionalismo, que pretende llegar a esta realidad en sí por otro camino diverso de la inteligencia, por la sensibilidad y la emoción o por una intuición anti-intelectualista, no hay más que un paso, que por desgracia ha sido dado (cap. VIII, tomo I). Ni tampoco es posible al hombre alcanzar el ser, el ser mismo, ni siquiera el suyo propio, por un acto irracional de *angustia* (existencialismo), sino tan sólo "por sus facultades cognoscitivas en la dualidad esencial de sujeto-objeto en el seno de la identidad intencional" (cap. I, pág. 26, tomo II). Por otra parte, queda abierto el camino al panteísmo, pues "si es la misma inteligencia quien se crea su objeto en su propia inmanencia subjetiva", si todo objeto depende de ella, estamos ya ante "un no confesado pero evidente panteísmo" (pág. 220, tomo II).

Si ahora bajamos al plano moral, al plano del deber-ser, de la voluntad y los problemas en ella incluídos, nos encontraremos ante una actitud análoga a la que hemos hallado en el plano cognoscitivo. La razón es evidente, pues la voluntad encuentra su alimento y su vida en el juicio de la inteligencia, en ese *ser* que ella le presenta como bueno o como malo. Que la ética esté insertada en la ontología, harto lo ha demostrado el autor, sobre todo en su libro "Los fundamentos metafísicos del orden moral". Como era de esperar, ya que es uno de sus temas predilectos, le consagra en esta obra algunos capítulos, sobre todo el capítulo VI del tomo II, breve y acabada síntesis del problema moral.

¿Cuál es la herencia de la filosofía moderna en el plano de la moral? Como era lógico esperar, es el autonomismo moral. En efecto, si la inteligencia es independiente frente a su objeto, frente al ser, del cual comienza por desembarazarse lisa y llanamente para constituirse ella misma en el centro de su vida y de todo el universo, síguese como consecuencia lógica y necesaria la independencia de la voluntad respecto a toda norma exte-

rior, pues "toda moral que admite una norma moral absoluta y superior a la propia voluntad, una norma exterior que se le impone, admite implícita y previamente una inteligencia capaz de captarla, una inteligencia puesta en contacto con la realidad. El *deber-ser* no llega a nosotros sino en el mismo *ser*, como sus exigencias" (cap. VII, pág. 225, tomo II). La norma moral, pues, reguladora del obrar humano procede de la misma voluntad (imperativo categórico). La voluntad humana no se halla en dependencia del ser, del *deber-ser* o ley moral trascendente y por ende esta misma debe ser su propia norma. Nos hallamos ante una voluntad humana erigida en norma de su propio obrar, erigida en voluntad absoluta, en libertad creadora. La "máxima" o contenido de una norma de conducta es dotada de universalidad y necesidad, o sea convertida en "ley", por una pura forma de la propia voluntad absoluta.

El último capítulo de la obra que analizamos está consagrado a la Etica de Max Scheler, que constituye uno de los esfuerzos más grandes "por romper los círculos de acero del formalismo Kantiano, que hacen estéril y desnaturalizan la ética, al privarla de todo contenido, para poder luego centrarla de nuevo en algo objetivo y real" (pág. 252, tomo II). La intención era buena; pero el camino equivocado. Su teoría del *valor* y de la *persona*, su *axiología* y su *personalismo ético*, no han sido suficientes para librarlo enteramente del formalismo Kantiano. No ha llegado a entroncar el *valor* en el ser trascendente, no lo ha convertido en *bien*: "se trata tan sólo (el valor) de una realidad en sí ficticia, de una esencia que se manifiesta y es valiosa sólo en el acto que la percibe, de un objeto revelado en la vivencia como su término puramente intencional tan solo. Es algo real en sí, pero sólo dentro de la intencionalidad del acto en el seno de la conciencia" (pág. 314, tomo II). Este último artículo, uno de los mejores de toda la obra, que analiza y sigue paso a paso con visión certera y penetración realmente profunda toda la génesis de la axiología, lleva una vez más a la conclusión de que sin el ser trascendente, que anime y vivifique la vida del espíritu, es imposible librarse del idealismo trascendental de Kant que tan fuertemente domina al pensamiento filosófico moderno.

★

El mérito de esta obra es realmente notable. No es tan sólo una verdadera historia de filosofía, lo cual ya es mucho, sino un esfuerzo personal y contínuo por vivir los trágicos problemas de la filosofía moderna, por compenetrarse hasta lo más profundo del espíritu animador que la hace desenvolver y desarrollarse. No se contenta Derisi con una cómoda síntesis de los

diversos sistemas, sino que trabaja, analiza y desentraña el nervio motor, el corazón de las diversas escuelas filosóficas y ello siempre en el elevado plano de la metafísica y gnoseología. Sigue luego con visión certera y paso a paso la órbita recorrida por esas ideas-madres y de este modo siempre nos presenta un acabado cuadro del sistema estudiado, y lo que es más, nos lo presenta con todas sus fallas y defectos, valientemente puestos de manifiesto.

Pero quisiéramos insistir aquí sobre una cualidad de este eminente filósofo, que creemos no ha sido siempre suficientemente valorada. Nos referimos a su gran amor, a pesar de todo, a la filosofía moderna, al cuidado y preocupación constante por subrayar las aportaciones positivas y valiosas con que ésta ha enriquecido la historia del pensamiento. Y es que su gran amor a la verdad, rasgo característico del auténtico tomista, hace que la abrace y se posesione de ella donde quiera que la encuentre y que nos hace recordar lo que hacía el gran Maestro Santo Tomás con Aristóteles.

EUGENIO S. MELO.

DIOS Y LA FILOSOFIA, por *Clarence Finlayson*, Universidad de Antioquia, Medellín (Colombia), 1945.

La Filosofía de Santo Tomás —la Filosofía connatural de la inteligencia— es la Filosofía del ser, arraigada toda ella, por eso, en la ontología e impregnada de espíritu eminentemente metafísico. Y como quiera que el ser o es Dios o por Dios, en toda la extensión de su existencia contingente depende de Dios; y la Filosofía tomista, como la realidad que fielmente expresa, es también esencialmente teocéntrica: Dios en el principio y en el término de toda realidad, y sin la Existencia pura de Dios la existencia de la realidad y del obrar del ser finito no tiene razón de ser, metafísicamente se derrumba. Por eso, según observa el autor de este libro (pág. 69), el suicidio es la lógica consecuencia del ateísmo. Precisamente la finitud y contingencia esencial del ser circundante y del propio ser humano es la que conduce a nuestra mente, de un modo necesario e ineluctable, hasta el Acto y Existencia pura de Dios, como Razón y Causa Eficiente primera y Final última de esa realidad. Sólo por la Existencia pura franqueamos la *nada* de nuestro ser y *llegamos* a la existencia. Desde que algo existe, necesariamente existe la Existencia pura —Algo que es Alguien, por ende— fuente creadora de todo ser cuya esencia *no es* sino que *tiene* existencia. La búsqueda de la razón de ser del ser finito conduce con toda evidencia a la mente humana

hasta el Ser que es pura y simplemente la Existencia; nos arroja inexorablemente en el misterio ontológico de la Infinitud del Ser e Inteligibilidad, inmensamente superior a todo cuanto con propiedad podemos conocer, y cuya esencia íntima, por eso, sólo podemos alcanzar en la luz crepuscular de la analogía y balbucear *in aenigmate: in fine nostrae cognitionis Deum cognoscimus tanquam incognitum*, como dice Santo Tomás.

Nuestra inteligencia sólo conoce con propiedad las esencias de los seres materiales. En esa pobre inteligibilidad de las esencias finitas, más aún, materiales —ínfimas en la escala ontológica e inteligible, formas totalmente sumergidas en la potencia de la materia— ha de llegar a la inteligibilidad del Ser Infinito *por analogía:* mediante la negación de las imperfecciones y confortación de las perfecciones de tales seres. De ahí la pobreza e imperfección con que alcanzamos la esencia del Ser divino, cuya Existencia, por otra parte, se nos impone con tanta evidencia en el término de su demostración.

Y de ahí también la dificultad de señalar la *"Esencia metafísica de Dios"*, la nota más íntima y primera de su Ser, pensada la cual ya se concibe a Dios y se lo distingue del ser creado, raíz a la vez de donde brotan todas las demás perfecciones divinas. No se trata, claro está, de introducir en las notas de Dios una composición real o de razón con fundamento perfecto *in re*, absurda en la Omniperfección de su Ser, en quien todas las perfecciones subsisten en la Simplicidad de su Acto puro, a que nos han conducido los argumentos de su Existencia. Mas, por una parte, esta infinita Perfección del Acto puro de Dios y, por otra, la radical limitación de nuestros conceptos, inicialmente tomados de las cosas finitas materiales, fundan nuestro modo imperfecto de conocer a Dios por nociones o aspectos —entre los cuales, si bien sólo existe una distinción de razón con fundamento imperfecto *in re* o *virtualis minor*, de tal modo que cada una de ellas contiene implícitamente en acto a las demás, sin embargo es lo suficiente para privarnos de la intuición de la Infinitud Divina en la Simplicidad de su Acto— y plantea, *quoad nos*, la cuestión de la *Esencia metafísica de Dios:* cuál de las distintas Perfecciones divinas es la que nuestra inteligencia concibe como constitutiva y primera en Dios, aquella que formalmente lo constituye Dios y lo distingue de todo otro ser que no sea El, y de la cual podemos deducir como *atributos* o cuasi propiedades todas las demás.

Y este problema, central de la Teología natural y hondo si lo hay en toda la Filosofía por la misma infinitud y trascendencia del Objeto por sobre nuestra limitada inteligencia, es el que se plantea y resuelve en esta obra Clarence Finlayson. Encierra ella el resultado de sus investigaciones realizadas en la Universidad de Notre Dame de Estados Uni-

dos, o mejor, un adelanto del mismo, que el autor promete plenamente darnos más tarde en una obra definitiva.

El problema planteado ha obligado a F. a profundizar en las nociones fundamentales de la Metafísica: en *la existencia, la esencia, la posibilidad, la operación*, etc. Sin salirse de los principios y del espíritu tomista, F. ha sabido ahondar en tales conceptos hasta el punto de que bajo su pensamiento cobran ellos nueva luz y un sentido original en no pocos aspectos. Se trata de finos análisis metafísicos sobre los temas eternos y primeros en que se funda la Filosofía. Principalmente sus meditaciones sobre el *Amor* (págs. 99 y sgts.) —que, incorporando al pensamiento tomista y dentro de su espíritu las penetrantes observaciones de pensadores extraños a la Escuela, como Scheler y otros, con nuevo acento y brillo retoman las clásicas nociones de *apetito, fin y bondad*— encierran una verdadera contribución al desarrollo de tan importante tema dentro del espíritu realista de la Filosofía tradicional.

A la luz de tales nociones F. procura solucionar el problema central de su tesis: la Esencia metafísica de Dios.

En pos de la corriente rigurosamente tomista, y actualmente ya casi común dentro de la Escolástica, F. coloca tal Esencia en la *Existencia*, en el *Esse per se subsistens*, que dice Santo Tomás (*S. Theol.*, I, 13, 11), haciendo ver cómo la Existencia reune los caracteres, antes enumerados, propios de dicha Esencia. F. no se detiene, sin embargo, en esta solución. La originalidad de su esfuerzo reside, en que, mediante un ahondamiento del planteo de la cuestión y retomando la posición de Juan de Santo Tomás, según él mal interpretado por algunos tomistas modernos, distingue la Esencia metafísica de Dios en la *línea entitativa* y en la *línea operativa:* en la primera, constituída por la *Existencia*, y por la *Inteligencia* y el *Amor* en la segunda. Cuando Juan de Santo Tomás señala en el *Intelligere subsistens* la Esencia metafísica de Dios, refiérese a tal Esencia en la línea operativa o de Naturaleza y no a la entitativa o de simple Esencia y, por ende, no se opone a la de Santo Tomás que la coloca en la Existencia, en el *Esse per se subsistens*, referido al orden entitativo.

La discusión doméstica entre las dos tendencias tomistas, que coloca la Esencia metafísica de Dios, una en la Existencia y otra en la Intelección, provendría, pues, según el autor, de un problema mal planteado, enfocado por cada posición bajo distintos aspectos: el de la *Esencia entitativa* y el de la *Esencia operativa* o *Naturaleza de Dios*.

Sin intentar dirimir el aspecto histórico del debate abierto por F. sobre el planteo del problema y el de la interpretación dada a Juan de Santo Tomás —mal comprendido, según él, por Billuart y otros tomistas modernos— y aplicándonos directamente al problema filosófico de fondo, creemos que la

Esencia metafísica de Dios reside en el *Esse per se Subsistens, real y formalmente* coincidente con el *Intelligere Subsistens* —desde que el puro *Esse* es formal o conceptualmente lo mismo que el *Intelligere* actual [1]— y que, por ende, siendo idénticas ambas nociones, afirmar que la Esencia metafísica de Dios esté constituída por el *Esse* o *el Intelligere Subsistens* es exactamente lo mismo. En otros términos, pensamos que no es posible distinción alguna de razón con fundamento real, así sea con fundamento imperfecto *(virtualis minor)* entre la Esencia entitativa y la Esencia operativa o Naturaleza en Dios, y que, consiguientemente, el problema de la Esencia metafísica de Dios no admite el doble planteo que F. propugna. Entre la Esencia y la Naturaleza de Dios, entre la Esencia entitativa y la Esencia operativa, sólo es posible una distinción *pure ratiocinantis* con fundamento *extrínseco*, basada en la distinción que entre ellas media en los seres creados, pero sin ningún fundamento *intrínseco* en Dios, una distinción de razón puramente *quoad nos*, según la cual el *Esse* es anterior al *Operari*.

En cambio, donde nos parece que F. logra realmente un positivo y original avance en tan espinoso tema es en el hacer entrar el Amor dentro de la Esencia misma de Dios. Y en verdad, así como el *Esse per se Subsistens*, por la pureza de su Acto, no sólo real sino hasta *formal* o *conceptualmente* es lo mismo que el *Intelligere* en Acto puro, *Intellectio Intellectionis*, por lo mismo es real y formalmente *Amor subsistens* o en Acto puro, *Amor Amoris*, Amor en que acto y objeto, Amor y Bondad amada, son enteramente idénticos.

De este modo, en Dios el *Esse* y la *Vida*, o más concretamente, el *Esse*, el *Intelligere* y el *Amor* subsistentes coinciden no sólo en la realidad del Ser divino —lo cual sucede con todas las Perfecciones divinas— sino en el mismo concepto, son *formalmente* lo mismo y sólo los distinguimos con distinción de pura razón (*pure ratiocinantis)* con fundamento extrínseco a Dios mismo, basado en su distinción en las cosas finitas. Y como quiera que el *Esse* es la Esencia metafísica de Dios, igualmente lo son el *Intelligere* y el *Amor*; sin necesidad de introducir, según nuestro modo de ver, la distinción entre esencia entitativa (*Existencia)* y la operativa *(Intelligere y Amor)*. Claro está que si F. se refiriese a esta distinción de la Esencia entitativa y operativa como a una distinción de pura razón *(rationis ratiocinantis cum fundamento extrinseco)*, *exclusivamente quoad nos* —como a veces parecería sostener— según la cual el *Esse* sería primero que el *Operari*, estaríamos con él en perfecto acuerdo.

---

[1] Cfr. OCTAVIO NICOLÁS DERISI, *La Doctrina de la Inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás*, c. III, n. 18 y 19, Cursos de Cultura Católica, Buenos Aires, 1945.

De todos modos, el hecho de no coincidir enteramente con su tesis en tan arduo problema, no es una crítica, sino sólo una sugerencia, que en modo alguno pretende aminorar el valor de su solución. El autor está en pleno derecho a sustentarla.

Tal el meollo de este libro, realmente rico y profundo, desbordante en sugerencias y proyecciones metafísicas, que sólo una larga y penetrante meditación en el tema puede dar; escrito con pasión por la Verdad, un libro plenamente vivido, no solo fríamente por la inteligencia, sino amorosamente por el corazón y orquestado con los recursos de su rica imaginación y de su abundante estilo. Por esa misma índole de vivido, el libro está más cerca de la exposición hablada de los apuntes de una exposición didáctica del maestro, que del libro sistemáticamente ordenado y desarrollado. A través de sus repeticiones y reincidencias profundizantes del tema, interrumpidas con largas citas, incluso de autores de literatura como Dostoiewsky —que no vemos porqué se ha de citar en inglés, lo mismo que a Maimónides, una vez que no se reproducen sus pasajes en la lengua original— uno asiste a una meditación hablada, realizada con amor y hondura, sobre un tema tan apasionante como el de la Esencia metafísica de Dios.

Varios apéndices sobre "Los Nombres de Dios", "Anotaciones históricas sobre el problema", "Comentario al Exodo", "Teoría de la Naturaleza", "Qué es la Metafísica", "Meditaciones en torno a la teoría escolástica del conocimiento" y "Notas fenomenológicas sobre el amor", intentan esclarecer diversos puntos relacionados con el tema principal, aunque alguno de ellos poco tal vez tenga que ver con él.

La impresión que esta obra deja en el espíritu es la de haber contemplado con nueva luz las nociones más peligrosamente simples de la metafísica, la de haber sido conducido hasta las entrañas mismas de la estructura del ser, para luego ver, también con nuevo brillo, el planteo y solución de este problema central de la Filosofía: el de la Esencia metafísica de Dios. Se esté o no con F. en todos los puntos de su tesis, lo cierto es que pocas veces se ha tratado con más amplitud y análisis —pese a cierta falta de orden de que adolece la obra— problema de tanta trascendencia y hondura como el presente.

Sólo nos resta pedirle al autor nos brinde pronto la obra sistemática definitiva que sobre tema tan trascendental e importante nos promete, y del que este adelanto, que es el presente libro, nos ha hecho pregustar con tanto goce del espíritu.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI.